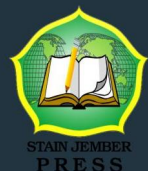
Dr. Muniron
Dr. Syamsun Ni'am
Dr. Ahidul Asror

STUDI ISLAM
di Perguruan Tinggi

Pengantar:
Prof. Dr. H. Abd. A'la

STUDI ISLAM
DI PERGURUAN TINGGI

Dr. Muniron
Dr. Syamsun Ni'am
Dr. Ahidul Asror

STUDI ISLAM
DI PERGURUAN TINGGI

STUDI ISLAM
DI PERGURUAN TINGGI

Tim Penyusun STAIN Jember
Dr. Muniron
Dr. Syamsun Ni'am
Dr. Ahidul Asror

xv + 210 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Studi Islam 2. Di Perguruan Tinggi

ISBN: 978-602-8716-00-0

Editor:
Hafidz Hasyim
Muhaimin
Ahmadiono

Diterbitkan oleh
STAIN Jember Press
Jl. Jumat Mangli 94 Mangli Jember
Tlp. 0331-487550 Fax. 0331-427005
e-mail:aulann@yahoo.co.id

Cetakan I, Januari 2010

Percetakan dan Distribusi:
Khalista Surabaya

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Atas segala Rahmat, Taufik dan Hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan buku "**Studi Islam di Perguruan Tinggi**" ini tanpa ditemukan kendala berarti. Keselamatan dan kesejahteraan semoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad saw., para keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh pengikutnya yang setia mengikuti ajaran dan petunjuknya.

Buku ini dalam sejarahnya merupakan materi yang pernah mengalami beberapa konversi penamaan, mulai dari "**Dirasah Islamiyah**", kemudian berubah nama menjadi "**Metodologi Studi Islam**", dan yang terakhir adalah "**Pengantar Studi Islam**". Tentunya dari konversi tersebut akan membawa konsekuensi perubahan dan penyesuaian terhadap substansi materi dan silabi yang dibuat. Hingga kini penulis belum menemukan standart silabi PSI yang baku, yang dapat dipakai oleh semua jurusan atau fakultas yang ada di PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) ataupun Perguruan Tinggi Umum di Indonesia. Oleh karena itu, apa yang tuangkan ke dalam buku ini merupakan langkah awal dari sebuah pencarian dinamika akademis yang berkembang di lingkungan kampus.

Buku ini disajikan ke dalam tujuh bagian pokok. *Pertama,* pendahuluan, yang meliputi: Pengertian agama, bentuk-bentuk agama, cara manusia beragama, dan urgensi agama bagi manusia. *Kedua*, Islam dan karakteristiknya yang meliputi; Penamaan Islam**,** Pengertian Islam, Karakteristik Islam, Kerangka Dasar Islam dan Metode Pemahaman Islam. *Ketiga,* Al-Qur'an sebagi Sumber Dasar Ajaran Islam yang meliputi; Pengertian al-Qur'an, Isi/Kandungan al-Qur'an, Otentisitas al-Qur'an, Posisi al-Qur'an dalam Studi Keislaman, Al-Qur'an Sebagai Sistem Nilai. *Keempat*, al-Sunah sebagai Dasar Operasional

Islam yang meliputi; Pengertian al-Sunah, Kedudukan Sunah atau Hadis dalam Islam dan Fungsi Sunah terhadap al-Qur'an. *Kelima*, Ijtihad sebagai Sumber Dinamika Islam yang meliputi; Pengertian dan Dasar Ijtihad, Persoalan Ijtihad, Ittiba' dan Taqlid, Hukum dan Lapangan Ijtihad dan Ijtihad Sebagai Sumber Dinamika Islam. *Keenam,* Islam dan Studi Agama; sebuah Pelacakan sejarah yang meliputi; Islam dan Studi Agama, Urgensi dan Signifikansi Studi Islam, Perkembangan Studi Islam, Kecenderungan Baru Studi Islam di Barat, Institusionalisasi Studi Islam di Indonesia. Ketujuh, Islam dan Wacana Budaya-Keagamaan yang meliputi; Islam Dan Wacana Sosial-Budaya, Islam Dan Wacana Pembaharuan dan Islam Dan Wacana Otentisitas

Akhirnya, penulis hanya berharap, agar buku ini mampu merangsang intelektual para mahasiswa di Perguruan Tinggi untuk menekuni studi-studi Ke-Islaman. Buku ini tidak lebih hanyalah hantaran untuk bisa memahami Islam, untuk mengantarkan para peminat pengkaji Islam mengembangkan lebih mendalam dalam studi-studi berikutnya.

Jember, Desember 2009
Penulis

KATA PENGANTAR
Upaya Awal Memahami Islam

Oleh: Prof. Dr. H. Abd. A'la

Islam diyakini oleh penganutnya sebagai agama yang memiliki nilai dan ajaran universal, yang dihadirkan sebagai prinsip dasar bagi umat Islam dalam kehidupan mereka serta untuk mensikapi realitas kehidupan dalam berbagai dimensinya pada segala ruang dan waktu. Universalisme Islam tersebut sangat terkait erat dengan keberadaan al-Qur'an sebagai sumber pokok yang bersifat Ilahi, transendental dan meta-historis. Sunnah Rasul yang datang dari Nabi Muhammad saw dalam kedudukannya sebagai pembawa risalah Islam, sampai derajat tertentu mengandung nilai-nilai universal tersebut.

Untuk menjadikan nilai-nilai Islam tersebut *viable* dalam kehidupan yang konkrit, umat Islam dituntut untuk memahami makna yang dikandung kedua sumber ajaran tersebut, dan pada gilirannya melakukan kontekstualisasi dengan realitas kehidupan yang dialami mereka dan umat manusia secara keseluruhan. Pada intinya, pemahaman identik dengan penafsiran. Kondisi ini meniscayakan mereka untuk mencari suatu metodologi pemahaman yang lebih memadahi agar makna dan segala yang berkaitan dengan hal itu dapat dikuak secara utuh ke permukaan dan mencerminkan makna dan tujuan Islam sendiri.

Pemahaman ke arah itu, meminta umat Islam untuk melakukan pemahaman arti Islam dari sumber-sumber ajarannya, seperti al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi yang merupakan *kalam al-nafs* yang *qadim* dan intrinsik dengan dzat-Nya serta bebas dari huruf dan bunyi.[1] Ketika wahyu itu harus disampaikan kepada manusia, maka ia dirupakan dalam bentuk al-Qur'an yang berbahasa Arab sehingga

---

[1]Lihat al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Cet. I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 75-8.

manusia dapat memahami pesan agama yang bersifat Ilahi yang terkandung di dalam al-Qur'an. Keberadaan al-Qur'an yang demikian itu menunjukkan bahwa bahasa wahyu secara khusus dan bahasa agama secara umum lebih menampakkan diri sebagai bahasa simbol-metaforis, yang memiliki kekayaan makna dan pesan Ilahi, tidak terbatas pada apa di balik simbol yang terungkap. Al-Qur'an dengan demikian keberadaannya lebih sebagai sumber rujukan yang bersifat moral-perenial.

Elan dasar yang bersifat moral itu menunjukkan bahwa al-Qur'an benar-benar sesuatu yang abadi dan merupakan perintah Allah,[2] karena manusia tidak dapat menciptakan atau menghilangkan nilai-nilai moral di dalamnya. Penekanan al-Qur'an terhadap aspek moral menjadikan kehadirannya benar-benar untuk mencerahkan manusia dan kehidupannya. Al-Qur'an dengan demikian, hadir mempresentasikan wahyu untuk membimbing manusia menuju kehidupan yang bebas dari muatan pragmatis, sempit, dan sesaat. Sebaliknya, Ia menjadikan manusia dapat memaknai hidup dan menguak tujuan kehidupan yang sebenarnya.

Selain dari al-Qur'an, pemahaman tentang Islam juga bisa diperoleh dari Sunnah yang menurut Mahmud Abi Rayyah posisinya berada di bawah al-Qur'an disebabkan oleh perbedaan tingkat periwayatannya. Al-Qur'an sampai kepada umat Islam dengan jalan mutawatir dan tidak ada keraguan sedikit pun. Oleh karenanya al-Qur'an dikatakan bersifat *qath'i al-wurud*. Sedangkan Sunnah sampai kepada umat Islam tidak semuanya dengan jalan mutawatir, bahkan sebagian besar diterima secara ahad. Dengan demikian Sunnah bersifat *zhanni al-wurud*, kecuali ada beberapa yang mutawatir dan jumlahnya relatif lebih sedikit.[3]

Sebagai salah satu sumber ajaran Islam, Sunnah memiliki peran signifikan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan kata lain,

---

[2]Fazlur Rahman, *Islam,* Edisi II (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1979), 32.

[3]Lihat Mahmud Abu Rayyah, *Adlwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), 54.

kehadiran Nabi Muhammad saw dengan sunahnya berperan untuk menjelaskan makna atau maksud al-Qur'an yang sebagian besar bersifat global maknanya. Sebagaimana hal ini ada dalam firman Allah: "*Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkannya* ".[4] Firman ini menjelaskan bahwa salah satu fungsi Sunnah adalah *al-bayan* (penjelas al-Qur'an). Hal demikian dikarenakan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia disampaikan dalam uslub yang mujmal,[5] sehingga tidak mungkin bisa memahami dan menggali petunjuk darinya kalau hanya mengandalkan al-Qur'an.

Ajaran Islam yang secara normatif bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, masih memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh secara berkesinambu-ngan. Hal ini dikarenakan di dalam dua sumber ajaran Islam itu—terutama al-Qur'an—terdapat ayat-ayat yang masih bersifat *dzanni al-dilalah*, yaitu kategori ayat yang masih memerlukan suatu penjelasan. Oleh karena itu, mutlak diperlukan upaya pemahaman secara sungguh-sungguh atas persoalan yang tidak ditunjukkan secara tegas di dalam nas al-Qur'an. Pada tataran inilah, peran dan urgensi ijtihad dalam konteks Islam sangat diperlukan.

Langkah yang kemudian harus dilakukan adalah mencari metodologi pemahaman yang tepat, yang diharapkan mampu mempertahankan sumber-sumber normatif ajaran Islam, seperti al-Qur'an yang telah berbentuk sintaksis, tetap mempresentasikan nilai-nilai dan pesan universal Allah. Ia harus terbebas dari kungkungan ruang dan waktu tertentu—dan pada saat yang sama—nilai dan ajarannya perlu dikontekstualisasikan dengan situasi historis yang dialami umat Islam dan keseluruhan umat manusia. Upaya ini dilakukan dengan harapan agar nilai-nilai itu mampu dijadikan dasar bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan yang selalu dilingkupi dengan perubahan dan berbagai keterbatasan.

---

[4]Lihat Q.S. al-Nahl:44

[5]Badran Abi al-'Ainain Badran, *Bayan al-Nushush al-Tasyri'iyah* (Iskandariah: at-Tab'ah wa an-Nasyr wa Tanzi', 1982),5.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini secara khusus memuat hal-hal pokok berkaitan dengan masalah-masalah di atas, seperti tentang konsep al-Qur'an, Sunnah, Ijtihad, Metodologi Studi Islam, dan lain sebagainya. Signifkansi kehadiran buku yang ditulis secara bersama oleh Saudara Muniron, Syamsun Ni'am, dan Ahidul Asror ini adalah upaya yang serius dalam mengartikulasikan berbagai tema di atas. Meski dimaksudkan sebagai bahan dalam Matakuliah Pengantar Studi Islam, tetapi sumber rujukan yang digunakan buku ini tergolong standart.

Bagi mahasiswa dan dosen di Perguruan Tinggi Agama Islam serta khalayak umum, membaca buku ini adalah penting. Buku ini memberikan kontribusi sangat berharga bagi mereka yang berminat mengembangkan studi ilmu-ilmu keislaman. Bukan saja berbagai konsep mendasar dalam Islam dibahas secara mendalam di dalam buku ini, tetapi materi penting tentang Metodologi Studi Islam juga mendapatkan porsi pembahasan secara lebih memadahi.

Surabaya,
Desember 2009

SAMBUTAN
KETUA STAIN JEMBER

Dengan Rahmat dan Ridla Allah swt., buku yang berjudul "Studi Islam di Perguruan Tinggi" yang ditulis oleh Tim Penyusun Silabi STAIN Jember telah hadir di hadapan pembaca. Hal ini sebagai langkah positif yang harus diapresiasi dengan baik. Sebab dengan menyusun sebuah buku, maka salah satu tanggung jawab sebagai seorang pengajar dan pendidik baik secara individual maupun secara sosial akademis telah dipenuhi dengan baik. Langkah ini akan menjadi inspirasi bagi dosen-dosen lainnya dalam rangka peningkatan dan pengembangan lingkungan akademis yang kondusif seiring dengan tuntutan dalam dunia pendidikan yang semakin kompleks ini.

Buku "Studi Islam di Perguruan Tinggi" memuat materi kuliah dalam mata kuliah "Pengantar Studi Islam (PSI)" merupakan salah satu mata kuliah yang masuk dalam rumpun MKKD (Mata Kuliah Kompetensi Dasar) dan beban SKS-nya 3; yang wajib diikuti oleh semua mahasiswa pada semua Program Studi (Prodi) yang ada di semua Jurusan di lingkungan pergurusan Tinggi Islam. Dan nampaknya buku inipun layak untuk menjadi acuan materi kuliah agama Islam di Perguruan Tinggi Umum.

Untuk kedepan, karya lain yang disusun oleh TIM dengan berbagai macam mata kuliah dan disiplin ilmu lain diharapkan bisa menyusul. Setidaknya beberapa mata kuliah yang bisa digunakan oleh semua pihak atau jurusan di lingkungan Perguruan Tinggi Islam. Langkah ideal ke depan, setiap dosen dengan spesialisasi keilmuannya harus bisa membentuk Tim, lalu menyusun sebuah buku seperti ini, yang kemudian bisa diterbitkan dan dipublikasi. Kesempatan untuk menerbitkan dan mempublikasi telah dibuka lebar-lebar, karena lembaga penerbitan telah hadir di lingkungan STAIN Jember, yaitu; STAIN Press.

Kami mengapresiasi positif kehadiran STAIN Jember press

sebagai lembaga penerbitan yang berkeinginan untuk menerbitkan karya-karya terbaik intelektual-akademis di lingkungan STAIN Jember. Harapan terbesarnya, STAIN Jember Press tidak hanya menerbitkan buku-buku mata kaliah saja, tetapi karya orisinal pemikiran dan hasil-hasil penelitian terbaik bisa diterbitkan di masa yang akan datang. Pergulatan wacana akademik-keilmuan memang selayaknya untuk ditrans-formasi kepada masyarakat sebagai bentuk tanggung jawab pada upaya empowerment society.

Jember, Desember 2009
Ketua STAIN Jember,

Prof. Dr. H. Moh. Khusnuridlo, M.Pd.

DAFTAR ISI

BAB I
P E N D A H U L U A N
AGAMA DAN MANUSIA

Agama merupakan salah satu aspek yang paling penting dari pada aspek-aspek budaya yang dipelajari oleh para antropolog dan para ilmuwan sosial lainnya. Sangat penting bukan saja yang dijumpai pada setiap masyarakat yang sudah diketahui, tetapi juga karena penting saling pengaruh-mempengaruhi antara lembaga budaya satu dengan lainnya. Di dalam agama itu dijumpai ungkapan materi budaya dalam tabiat manusia serta dalam sistem nilai, moral dan etika. Zakiah Darajad[1] mengatakan lebih lanjut, bahwa agama itu saling pengaruh-mempengaruhi dengan sistem organisasi kekeluar-gaan, perkawinan, ekonomi, hukum, dan politik. Agama juga memasuki lapangan pengobatan, sains dan teknologi.

Agama juga telah memberikan inspirasi untuk memberontak dan melakukan peperangan dan terutama telah memperindah dan memperhalus karya seni. Oleh karena itu, tidak terdapat suatu institusi kebudayaan menyajikan suatu lapangan ekspresi dan implikasi begitu halus seperti halnya agama. Ide-ide keagamaan dan konsep-konsep keagamaan itu tidak dipaksa oleh hal-hal yang bersifat fisik sekitarnya. Segala macam formula itu tidak menjumpai keterbatasan dibanding dengan permasalahan spiritual yang dipertanyakan oleh manusia itu sendiri.

Pada bagian pendahuluan ini hanya akan dibahas empat bagian penting; yaitu mencakup tentang pengertian agama, bentuk-bentuk agama, cara manusia beragama, dan urgensi agama bagi manusia. Pada bagian ini dijelaskan tentang diskripsi agama secara keseluruhan. Tentunya dijelaskan juga urgensi dan signifikansi agama bagi kehidupan umat manusia. Hal ini dilakukan, dalam rangka mengantarkan pembaca untuk memahami makna agama secara

komprehensip, sebelum melihat berbagai varian kajian Islam dan studi agama.

A. PENGERTIAN AGAMA

Kata atau term "agama", meskipun keberadaannya di masyarakat sudah begitu populer, namun secara ontologis ia masih sulit dirumuskan pengertiannya. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa agama sebagai sebuah term yang relatif mudah diucapkan, tetapi sangat sulit didefinisikan dengan tepat.[2] Bahkan Mukti Ali menyebut agama sebagai kata yang paling sulit dirumuskan pengertian atau definisinya, "barangkali tidak ada kata yang paling sulit dirumuskan pengertiannya selain dari kata agama".[3]

Lebih jauh Mukti Ali mengemukakan tiga alasan yang melatari kesulitan tersebut, yaitu: *pertama*, pengalaman agama merupakan persoalan batiniah, subjektif dan sangat personal atau individual sifatnya; *kedua*, barangkali tidak ada orang yang begitu bersemangat dan emosional daripada orang yang membicarakan agama, sehingga dalam setiap orang mengkaji agama faktor emosi selalu memberikan warna yang dominan; dan *ketiga*, konsepsi tentang agama sangat dipengaruhi oleh kepentingan dan tujuan dari subjek yang mendefinisikan.[4] Dan juga karena agama posisinya menempati *problem of ultimate concern*,[5] yakni persoalan yang berkaitan dengan kebutuhan mutlak manusia yang tidak bisa ditawar-tawar lagi kebera-daannya.

Senada dengan Mukti Ali, M. Sastrapratedja mengatakan bahwa kesulitan mendefinisikan agama lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memahami arti agama, disamping perbedaan dalam cara memahami serta penerimaan setiap agama terhadap usaha memahami agama.[6]

Tampak pada uraian di atas perihal adanya kesamaan pandangan di kalangan para ahli perihal betapa sulitnya membuat rumusan definisi agama secara tepat, bahkan di antara mereka sampai mengidentifikasi kata agama sebagai kata yang paling sulit untuk didefinisikan. Merujuk argumen-argumen yang telah disampaikan di atas, maka sesungguhnya faktor dominan yang melatari kesulitan perumusan definisi agama dengan tepat, adalah begitu besarnya unsur

emosi-subjektif yang ikut terlibat dalam perumusan definisi itu, baik yang berupa tujuan maupun kepentingan-kepentingan tertentu, yang semua ini berujung pada terciptanya rumusan definisi yang kurang objektif. Dan selebihnya adalah kesulitan penetapan mana unsur esensial yang mesti tercakup di dalam rumusan definisi agama, dan mana pula yang hanya merupakan unsur instrumental atau non-esensial yang mesti dikeluarkan dari rumusan definisi agama.

Di antara indikasi kesulitan dilakukan pendefinisian agama secara tepat, adalah—antara lain—ditemukannya rumusan definisi agama yang sangat beragam. Bukan saja definisi itu berbeda-beda, tetapi kadangkala juga kontradiksi antara satu rumusan definisi dengan definisi yang lain. James H. Leuba, misalnya, sebagaimana dijelaskan oleh Abuddin Nata, dalam usahanya menghimpun semua definisi agama yang pernah dibuat oleh ahli telah berhasil mengagendakan tidak kurang dari 48 buah rumusan definisi.[7]

Meskipun kesulitan besar telah menyelimuti upaya pendefinisian agama, namun bukan berarti agama tidak bisa didefinisikan. Masih terdapat peluang dan harapan yang memungkinkan untuk dilakukan pendefinisian agama secara tepat, tentu dengan kreativitas dan sikap kritis yang tinggi. Harapan ini didasarkan pada kenyataan bahwa secara filosofis ada unsur-unsur universal-esensial yang terdapat pada setiap agama, dan karenanya pendekatannya harus bersifat filosofis. Sebagai disadari oleh para perennialis (baca, filosof perennial) bahwa ada *the common sense* sebagai *universal idea* atau *fundamental idea* yang mutlak ada pada agama dalam berbagai bentuknya.[8] Sebagian perennialis menamakan *fundamental idea* itu dengan "substansi" agama[9]—bandingan dari istilah "bentuk" agama—dan substansi agama inilah yang menjadi modal adanya titik temu antara agama yang satu dengan agama lain.

Untuk memperjelas titik temu agama, biasanya dalam studi keagamaan sering ditemukan adanya dua istilah yang berbeda antara kata *religion* dengan kata *religiosity*. Kata yang pertama, *religion*, yang biasa diartikan dengan "agama", pada awalnya lebih berkonotasi sebagai kata kerja, yang mencer-minkan sikap keberagamaan atau kesalehan hidup berdasarkan nilai-nilai ketuhanan. Akan tetapi dalam

perkembangan selanjutnya, *religion* bergeser menjadi semacam "kata benda"; ia menjadi himpunan doktrin, ajaran, serta hukum-hukum yang telah baku yang diyakini sebagai kodifikasi perintah Tuhan untuk umat manusia.[10]

Adapun *religiosity* lebih mengarah pada kualitas penghayatan dan sikap hidup seseorang berdasarkan nilai-nilai keagamaan yang diyakininya. Istilah yang tepat bukan *religiositas*, tetapi *spiritualitas*. Spiritualitas lebih menekankan pada substansi nilai-nilai luhur keagamaan dan cenderung memalingkan diri dari formalisme keagamaan.[11]

Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa term "agama" tidak bisa dirumuskan batasan-batasan atau penger-tiannya secara umum. Sebab, sebagaimana ditegaskan para *perennialis* (filosof perenial), bahwa semua agama itu memiliki *the common vision* (pesan dasar yang sama), yaitu sikap tunduk kepada Yang Maha Mutlak, walaupun bentuk formalnya berbeda-beda. Keberadaan ini memungkinkan para ahli untuk dapat menjelaskan aspek pengertian umum yang menjadi titik temu dari berbagai ragam agama. Dalam kaitan ini, ada dua sudut pengertian mengenai agama, baik secara kebahasaan (*etimologis*) maupun istilah (*terminologis*).

1. Penggunaan Istilah Agama, Religi dan al-Din

Selain kata agama, ada term lain yang umumnya dipandang sebagai padanan dari kata agama yakni *religi* dan *din*. Ketiga buah term itu telah begitu populer dalam khazanah dan literatur-literatur keagamaan di Indonesia,[12] dan bahkan boleh jadi di dunia internasional pada umumnya. Berkaitan dengan tiga term tersebut—agama, *religi* dan *din*, di kalangan pengkaji agama telah terjadi silang pendapat. Mereka berbda pandangan di seputar apakah ketiganya mempunyai pengertian yang identik (sama) atau berbeda? Sidi Gazalba dan Zainal Arifin Abbas membedakan agama, *religi* dan *din*; sebaliknya Faisal Ismail dan Endang Saifudin Anshari, keduanya mengidentikkan ketiga masam term itu.

Pandangan yang membedakan agama dengan *religi* dan *din*, antara lain, melihat dari tiga term itu dari sisi cakupannya. Bagi Sidi

Gazalba, seorang tokoh sebagai representasi dari kelompok pertama, term Arab *din* mempunyai pengertian yang relatif lebih luas bila dibandingkan dengan istilah agama dan *religi*, karena dua term yang disebutkan terakhir ini hanya menunjuk doktrin ibadah-vertikal, tidak menjangkau doktrin ibadah sosial-horizontal. Sementara kata *din* meliputi keduanya—ibadah vertikal dan horizontal—dan karenanya ia dikatakan lebih kompleks dibandingkan dua term tadi. Kemudian Zainal Arifin Abbas melihat dari sisi lain, bahwa rujukan kata *din* hanya khusus untuk Islam, tidak pada agama yang selainnya, didasarkan pada firman Allah dalam Qs. Ali Imran ayat 19: "*inna ad-din 'inda Allah al-islam*" (sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam).

Kontras dengan pendapat yang telah dijelaskan di atas, adalah pandangan yang secara tegas mengidentikkan pengertian kata agama dengan *religi* dan *din*. Memang tiga buah istilah tersebut mempunyai akar dan atau asal kata yang berbeda—agama dari bahasa sansekerta, *religi* dari bahasa latin dan *din* dari bahasa arab—namun sebenarnya makna esensial ketiga term itu dapat dikatakan relatif sama atau identik. Dengan perkataan lain, sesungguhnya esensi agama, *religi* dan *din* adalah sama (satu), sehingga perbedaan tiga term itu hanyalah bersifat instrumetal yakni menyangkut asal-usul bahasanya. Guna mendukung pandangannya ini Faisal Ismail dan Endang Saefuddin Anshari menyampaikan argumen-argumen dan sekaligus sebagai bantahan mereka terhadap pendapat yang membedakan tiga term itu sebagai diuraikan di atas.[13] Adapun argumen-argumen itu dapat dirangkumkan sebagai berikut

Pertama, argumen-argumen naqliyah yakni berupa argumen-argumen qur'ani. Al-Qur'an sendiri, sebagaimana ditegaskan oleh kelompok ini, sama sekali tidak pernah memberikan penetapan atas pengkhususan kata *ad-din* (*ma'rifah* dengan *al*) hanya untuk menunjuk kepada agama Islam. Selain untuk agama Islam, al-Qur'an ternyata juga menggunakan kata *al-din—ma'rifah bi al*—itu untuk menunjuk kepada agama-agama yang lain di luar Islam, dan begitu pula kata *din* yang tanpa *al* atau yang berbentuk nakirah. Sebagai misal kongkrit dalam konteks ini adalah firman Allah yang terdapat di dalam Qs. al-

Kafirun (109) ayat 6 berikut:

"Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku" (Qs. 109: 6)

هو الّذى أرسل رسوله باالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّ

"Dia lah yang mengutus rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar (Islam) agar dimenangkannya terhadap semua agama (non Islam) dan cukuplah Allah sebagai saksi" (QS. al-Fath/48: 28).

Kata arab *ad-din* (definit, *ma'rifah*) dan atau *din* (indefinit, *nakirah*) di dalam kedua ayat tersebut menunjuk kepada agama Islam dan sekaligus juga agama selain Islam. Dalam Qs. al-Kafirun ayat 6, kata *din*—dalam penggalan ayat *dinukum*—dikhususkan untuk menunjuk agama selain Islam, sebaliknya *din* yang terdapat dalam penggalan ayat *waliya din* khusus menunjuk kepada agama Islam. Dengan kata lain, *din* dalam Qs. al-Kafirun di satu sisi untuk menunjuk dan di sisi lain juga untuk agama selain Islam. Sementara itu dalam Qs. al-Fath ayat 28, kata *din* dalam ungkapan *din al-haqq* hanya khusus untuk Islam, tidak untuk yang selainnya. Ini semua jelas menunjukkan bahwa kata *din* (tanpa *al*) selain menunjuk kepada agama Islam ternyata juga agama-agama selain Islam. Dan kemudian istilah *ad-din* (*ma'rifah bi al*), yang selain menunjuk pengertian Islam, kadangkala juga digunakan untuk agama selain Islam, sebagaimana misalnya terdapat di dalam Qs. at-Taubah ayat 33, ash-Shaff ayat 9 dan al-Fath ayat 28—*din al-haqq* dan sebagainya. Dengan demikian jelaslah bahwa istilah *din*—baik yang berbentuk ma'rifah (definit) maupun nakirah (indefinit)—adalah menunjuk kepada agama Islam dan selain Islam, dan sekaligus penjelasan ini merupakan bantahan terhadap pandangan kelompok yang mengkhususkan kata *ad-din* untuk agama Islam semata.

Kedua, argumen-argumen yang bersifat ilmiah. Jika argumen-argumen sebelumnya lebih merujuk kepada dalil-dalil naqli yang tergelar di dalam al-Qur'an, maka argumen kedua ini lebih merujuk kepada penjelasan-penjelasan yang terdapat di dalam karya-karya atau literatur ilmiah. Di dalam literatur-literatur (berbahasa Arab), istilah *ad-*

din selain untuk menunjuk agama Islam, ternyata juga untuk agama selain Islam, dan begitu pula istilah religi. Buku-buku tentang perbandingan agama (Indonesia), yang disebut *Muqaranah al-Adyan* (arab) dan *Comparative Religion* (inggris), di dalamnya yang dikaji bukan agama Islam saja dan bukan pula hanya non-Islam, melainkan mencakup agama-agama yang ada, tentu saja termasuk juga agama Islam.

2. Pengertian Agama, Religi dan al-Din

a. Pengertian secara Kebahasaan (Etimologis)

Tentang istilah agama, ada berbagai keterangan yang diberikan oleh para ahli. Menurut sebagian ahli bahwa kata agama berasal dari bahasa Sansekerta dan tersusun dari dua kata yakni a = tidak dan gama = kacau (kocar-kacir), sehingga kata agama bisa diartikan tidak kacau atau tidak kocar-kacir, dan atau agama itu menjadikan kehidupan manusia teratur. Dengan pengertian dasar seperti ini maka agama hadir membawa misi utama mengatur kehidupan umat manusia, sehingga kehidupan mereka menjadi tertata dan teratur, dan bahkan kelak mendatangkan kesejahteraan dan kebahagiaan. Hanya saja pendapat semacam ini dikritik oleh seorang ahli bahasa (*linguist*) yakni Bahrun Rangkuti, sebagai tercermin dalam pernyataannya: "Orang yang berpendapat istilah agama berasal dari a dan gama berarti orang itu tidak memahami bahasa sansekerta, dan karenanya pendapatnya itu tidak ilmiah".[14]

Ada perbedaan pendapat dalam memberikan pengertian agama di kalangan para ahli. Namun secara essensial, pengertian tersebut tidak jauh berbeda. Harun Nasution misalnya mengelaborasi bahwa kata agama tersusun dari dua kata, *a* = tidak dan gama = *pergi*, jadi agama berarti tidak pergi, tetap di tempat, diwarisi secara turun-temurun. Hal demikian menunjukkan pada salah satu sifat agama, yaitu diwarisi secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi lainnya. Selanjutnya adalagi pendapat ytang mengatakan bahwa agama berarti teks atau kitab suci dan agama-agama memang mempunyai kitab suci. Selanjutnya dikatakan lagi bahwa berarti tuntunan. Pengertian ini nampak menggam-barkan salah satu fungsi agama

sebagai tuntunan bagi kehidu-pan manusia.[15]

Dalam perkembangan selanjutnya, kata *gama* setelah mendapatkan awalan *a* sehingga menjadi agama, maka pengertian berubah menjadi "jalan".[16] Yang dimaksudkan adalah jalan hidup yang digariskan Tuhan atau pendiri agama, yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai apa yang dicita-citakan agama itu. Dengan kata lain, sebagai jalan hidup agama menunjukkan dari mana, bagaimana, dan hendak kemana hidup manusia di dunia ini. Pandangan ini nampaknya cukup beralasan, sebab sebagaimana ditegaskan oleh Sidi Gazalba[17] bahwa pada setiap agama tersimpul di dalamnya pengertian jalan. Budhisme menyebut undang-undang pokoknya dengan jalan; Taoisme dan Shinto adalah bermakna jalan; Yesus menyuruh pengikutnya untuk menurut jalannya; Thariqot, syari'at dan Shiroth dalam ajaran Islam juga berarti jalan.

Selanjutnya adalah kata religi, yang secara etimologis berasal dari bahasa latin. Menurut satu pendapat, asal kata religi adalah *religere* yang berarti membaca dan atau mengumpulkan. Agaknya penjelasan ini berdekatan dengan pemaknaan agama dengan "jalan" sebagai diuraikan di atas, yakni menunjuk muatan yang terkandung dalam agama berupa aturan-aturan hidup, yang tercantum di dalam kitab suci yang harus dibaca oleh setiap pengikut suatu agama. Sementara itu pendapat lain mengatakan bahwa religi berasal dari kata *religare* yang berarti ikatan, maksudnya ikatan manusia dengan Tuhan, sehingga manusia terbebaskan dari segala bentuk ikatan-ikatan atau dominasi oleh sesuatu yang derajatnya lebih rendah dari manusia sendiri. Ikatan itu, sebagaiman dikatakan oleh Harun Nasution,[18] tidak hanya berupa kepercayaan tetapi juga ajaran hidup yang telah ditetapkan oleh Tuhan.

Adapun istilah *al-din*, yang berasal dari bahasa Arab, secara kebahasaan berarti hutang yakni sesuatu yang mutlak harus dipenuhi. Dalam bahasa Semit, induk bahasa Arab, kata *al-din* diartikan undang-undang atau hukum. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *din* secara bahasa dapat diartikan undang-undang atau hukum yang harus dipenuhi oleh manusia, dan pengabaian terhadapnya menjadikan hutang baginya, yang jika hutang itu tidak dipenuhi akan berakibat

datangnya hukuman atasnya.[19] Kemudian dalam aplikasinya, *din* mengalami perluasan makna yakni menguasai, menundukkan, patuh, balasan dan kebiasaan. Dalam konteks ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa seluruh kata (Arab) yang menggunakan huruf-huruf *dal*, *ya'* dan *nun*—semisal *al-din*—semuanya menggambarkan adanya dua pihak yang melakukan interaksi, yaitu antara manusia dengan Tuhan, dimana pihak yang disebut belakangan mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan pihak pertama (manusia).[20]

Lebih jauh lagi Abu A'la al-Maududi menyampaikan rincian arti dasar kata *din* dalam bahasa Arab tersebut. Menurut Abu A'la al-Maududi, kata *din* merangkum sejumlah pengertian yang rinciannya adalah sebagai berikut ini: *pertama*, kekalahan dan penyerahan diri kepada pihak yang lebih berkuasa; *kedua*, ketaatan, penghambaan dari pihak yang lebih lemah kepada yang lebih berkuasa; *ketiga*, undang-undang, hukum pidana dan perdata, peraturan yang berlaku dan harus ditaati; dan *keempat*, peradilan, perhitungan atau pertanggung-jawaban, pembalasan, vonis dan lain sebagainya.[21]

Dari uraian kebahasaan kata agama, religi dan din di atas, maka dapat ditetapkan makna umum dan arti dasar tiga istilah itu. *Pertama*, agama (juga *religi* dan *din*) adalah jalan hidup, atau jalan yang harus ditempuh oleh manusia dalam hidup dan kehidupannya di dunia, untuk mendapatkan kehidupan yang aman, tenteram dan sejahtera. *Kedua*, wujud jalan hidup itu adalah aturan-aturan, nilai-nilai dan norma-norma. *Ketiga*, aturan-aturan atau norma-norma itu bersumber dari Yang Mahamutlak dan bersifat mengikat, yang wujud riilnya tergelar di dalam kitab suci. Dan *keempat*, aturan-aturan atau tata nilai itu tumbuh dan berkembang sesuai dengan sifat dinamika masyarakat dan budayanya.

Akhirnya Harun Nasution sampai pada satu kesimpulan, bahwa intisari yang terkandung dalam istilah-istilah di atas ialah ikatan. Agama memang mengandung arti ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia. Ikatan ini mempunyai pengaruh besar sekali terhadap kehidupan manusia sehari-hari. Ikatan itu berasal dari suatu kekuatan yang lebih tinggi dari manusia. Satu kekuatan gaib yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera.[22]

b. Pengertian secara Istilah (Terminologi)

Analisis etimologis di atas hanya merupakan sebuah usaha memberikan gambaran atau pengertian umum dan sederhana tentang agama. Sementara itu para ahli juga telah berupaya untuk memberikan pengertian yang lebih bersifat definitif mengenai agama. Untuk itu mereka mempelajari lalu mendeskripsikan fenomena-fenomena agama yang ada dalam kehidupan umat manusia dan kemudian melakukan penyim-pulan. Tentu saja fenomena-fenomena agama yang dimaksud-kan terbatas pada perilaku-perilaku keagamaan manusia yang bersifat empirik dan bisa diamati. Dengan kata lain, perilaku-perilaku keagamaan yang dimaksudkan adalah fenomena-fenomena yang bersifat empirik, sama sekali tidak menyangkut pada hal-hal yang berada di balik fenomena-fenomena itu.

Para ahli mengalami kesulitan dalam merumuskan definisi agama, tentu saja maksudnya adalah definisi yang tepat dan bisa diterima oleh semua pihak. Hal demikian tentu disebabkan oleh adanya sejumlah keterbatasan dan sejumlah faktor lainnya. Begitu beragam dan bervariasinya jumlah dan jenis definisi agama yang telah ada menjadi bukti nyata atas adanya kesulitan itu. James H. Leuba, misalnya, telah meng-himpun rumusan definisi-definisi yang pernah dibuat oleh orang tentang agama, hingga jumlah yang relatif besar tidak kurang dari 48 macam definisi.[23]

Selanjutnya pengertian agama bila ditinjau dari segi istilah, ada banyak pendapat yang dikemukakan oleh para ahli. Sebagaimana yang dikatakan Parsudi Suparlan[24] dalam kata pengantar buku "Agama: dalam analisa dan interpretasi sosiologis", bahwa agama, secara mendasar dan umum, dapat didefinisikan sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib, khususnya dengan Tuhannya, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Dalam definisi tersebut, sebenarnya agama dilihat sebagai teks atau doktrin; sehingga keterlibatan manusia sebagai pendukung atau penganut agama tersebut tidak nampak tercakup di dalamnya. Itulah sebabnya, masalah-masalah yang berkenaan dengan kehidupan keagamaan baik individual maupun kelompok atau

masyarakat, pengetahuan dan keyakinan keagamaan yang berbeda dari pengetahuan dan keyakinan lainnya yang dipunyai manusia, peranan keyakinan keagamaan terhadap kehidupan duniawi dan sebaliknya, dan kelestarian serta perubahan-perubahan keyakinan keagamaan yang dipunyai manusia, tidak tercakup dalam definisi di atas.

Secara lebih khusus, dengan memperhatikan masalah-masalah yang dikemukakan di atas, agama dapat didefinisikan sebagai suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, atau dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profane*), dan pada yang gaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).

Elizabet K. Nottingham dalam buku Agama dan Masyarakat mengemukakaan, bahwa agama adalah gejala yang begitu sering terdapat di mana-mana sehingga sedikit membantu usaha-usaha kita untuk membuat abstraksi ilmiah. Dia katakan bahwa agama berkaitan dengan usaha-usaha manusia untuk mengukur dalamnya makna dari keberadaan-nya sendiri dan keberadaan alam semesta. Agama telah menimbulkan khayalnya yang paling luas dan mudah diguna-kan untuk membenarkan kekejaman orang yang luar biasa terhadap orang lain. Agama dapat membangkitkan kebahagia-an batin yang paling sempurna, dan juga perasaan takut dan ngeri.[25] Sementara itu Durkheim mengatakan bahwa agama adalah pantulan dari solidaritras sosial. Bahkan, kalau dikaji, kata Durkheim, Tuhan itu sebenarnya adalah ciptaan masyarakat.[26]

Adapun di antara definisi agama yang telah disampaikan oleh para ahli adalah:

1. Definisi dalam Kamus Modern Bahasa Indonesia. Di dalam kamus itu dinyatakan bahwa "agama adalah kepearcayaan kepada kesaktian ruh nenek moyang, dewa dan Tuhan".[27] Berdekatan dengan itu WJS Poerwadarminto mengatakan: "agama adalah

segenap kepercayaan (kepada Tuhan, dewa dan sebagainya) serta dengan kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu".[28]

2. Di dalam literatur Arab, rumusan definisi agama pernah dinyatakan sebagai berikut:

وضع إلهىّ سائق لذوى العقول باختيارهم ايّاه الى الصّلاح فى الحال والفلاحفى المأل

"Suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang berakal (sehat) untuk mematuhi peraturan Tuhan itu dengan kehendak sendiri, untuk mencapai kebaikan hidup (di dunia) dan kebahagiaan kelak di akhirat".[29]

3. Di dalam Ensiklopedi Nasional Indonesia dinyatakan: Agama adalah aturan atau tatacara hidup menusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Itulah definisi sederhana. Tetapi definisi yang sempurna dan lengkap tidak pernah dapat dirumuskan. Agama dapat mencakup tata tertib, upacara, praktek pemujaan dan kepercayaan kepada Tuhan. Sebagian orang menyebut agama sebagai tatacara pribadi untuk dapat berhubungan dengan Tuhannya. Agama juga disebut sebagai pedoman hidup manusia; bagaimana ia harus berfikir, bertingkah laku, dan bertindak, sehingga tercipta hubungan serasi antara manusia dan hubungan erat dengan Tuhan.[30]
4. Harun Nasution: Agama adalah kepercayaan kepada kakuatan immaterial atau supranatural yang erat hubungannya dengan kehidupan manusia. Kekuatan supranatural iltu dipandang mempunyai pengaruh besar erhadap kejadian-kejadian alam yang ada disekelliling manusia dan terhadap perjalanan hidupamanusia itu sendiri. Oleh karena iltu manusia merasa bahwa kesejahteraaan bergantunga pada adanya hubungan baik dengan kekuatan supranatural itu.[31]
5. Dalam kepustakaan Arab ada ungkapan yang berbeda dalam memberikan pengertian *din* atau agama. Agama adalah suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal memegang peraturan Tuhan itu dengan kehendak sendiri, untuk mencapai kebaikan hidup dan kebahagiaan kelak di akhirat.[32]

6. Dalam *Ensiklopedi Nasional Indonesia* terdapat penjelasan mengenai agama sebagai berikut: Agama adalah aturan atau tatacara hidup manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Itulah definisi sederhana. Tetapi, definisi yang sempurna dan lengkap tak pernah dapat dirumuskan. Agama dapat mencakup tata tertib, upacara, praktek pemujaan dan kepercayaan kepada Tuhan. Sebagian orang menyebut agama sebagai tata cara pribadi untuk dapat berhubungan dengan Tuhannya. Agama juga disebut sebagai pedoman hidup manusia: bagaimana ia harus berfikir, bertingkah laku, bertindak, sehingga tercipta hubungan serasi antara manusia dan hubungan erat dengan Tuhan.[33]

Meski rumusan definisi-definisi yang telah dipaparkan di atas bersifat sangat variatif, namun darinya dapat ditarik suatu konklusi sekaligus merupakan unsur-unsur yang bersifat esensial dari agama dalam bentuk apa pun. *Pertama*, agama adalah merupakan suatu kepercayaan atau keyakinan kepada yang Maha mutlak atau Tuhan. *Kedua*, adanya hubungan dengan yang Mahamutlak atau Tuhan itu dalam bentuk ritus (ibadah), kultus dan permohonan (do'a). *Ketiga*, adanya doktrin (ajaran) atau aturan-aturan yang diyakini (dipercayai) sebagai berasal dari yang Mahamutlak (Tuhan), baik menyangkut kepercayaan atau keyakinan maupun hubungan (ibadah) itu. Dan *keempat*, adanya sikap hidup tertentu, terutama yang besifat sosial-horizontal, yang dibentuk oleh ketiga ciri esensial agama di atas.

Selanjutnya dengan acuan empat unsur esensial agama tersebut, kiranya dapat dirumuskan definisi agama, tentu yang mencakup keseluruhan empat unsur esensialnya. Dengan demikian agama adalah: "Kepercayaan atau keyakinan terhadap yang Mahamutlak atau Tuhan dan hubungan dengan-Nya melalui ritus, kultus dan permohonan atas dasar aturan-aturan dari-Nya, yang kemudian membentuk sikap hitup sosial tertentu". Relevan dengan rumusan ini, patut diperhatikan catatan Sidi Gazalba yang menyebutkan bahwa hakikat agama adalah "hubungan manusia dengan Yang Kudus",[34] tentu saja dengan status Yang Kudus itu berkedudukan lebih superior (tinggi) dibandingkan dengan manusia. Hubungan itu tidak saja mengambil bentuk ibadah ritual-vertikal

tetapi juga sosial-horizontal.

B. BENTUK-BENTUK AGAMA

Dari sudut kajian teologis, para agamawan berpendapat bahwa berdasarkan asal-usulnya seluruh agama yang dianut oleh manusia dapat dikelompokkan dalam dua kategori berikut ini.

Pertama, agama kebudayaan (*cultural religions*) atau juga disebut agama *tabi'i* atau agama *ardli*, yaitu agama yang bukan berasal dari Tuhan dengan jalan diwahyukan, tetapi merupakan hasil proses antropologis, yang terbentuk dari adat istiadat dan selanjutnya melembaga dalam bentuk agama formal.

Kedua, agama samawi atau agama wahyu (*revealed religions*), yaitu agama yang diwahyukan dari Tuhan melalui malaikat-Nya kepada utusan-Nya yang dipilih dari manusia. Agama samawi ini juga disebut *dienul haq*, (QS. 43:27,33) dan disebut juga agama yang *full fledged,* yaitu agama yang mempunyai Nabi dan Rasul, mempunyai kitab suci, dan mempunyai umat. Secara historis, penerapan agama wahyu ini dapat diberikan kepada agama yang mengajarkan adanya wahyu, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Islam.

Dalam perjalanan selanjutnya, ternyata agama *samawi* dan *tabi'i* telah mengalami beberapa perubahan. Bagian yang berubah itu terjadi pada sistem kepercayaan, sistem upacara maupun kelembagaan keagamaan. Perubahan tersebut dapat berupa perubahan dalam kepercayaan terhadap Tuhan yang mereka sembah, dari monoteisme berubah ke politeisme. Perubahan itu juga dapat terjadi dalam upacara-upacara keagamaan yang mereka laksanakan. Oleh karena itu, dalam agama Islam dikenal adanya istilah *bid'ah* dan *khurafat.*[35]

Adanya perubahan dalam ajaran agama-agama itu, lebih banyak disebabkan oleh adanya proses *degenerasi* (pemburukan), baik karena faktor manusia penganut agama itu sendiri, maupun akibat persentuhan agama tersebut dengan berbagai keyakinan dan kepercayaan lain pada suatu tempat. Seorang penganut agama, dalam mempersepsi ajaran agama yang diyakininya, banyak dipengaruhi oleh pengalaman hidupnya dan juga oleh lingkungan sosial dan budaya sekelilingnya. Dalam pergaulan antar pemeluk agama, seorang

penganut agama bergaul dengan berbagai penganut agama yang berbeda dan juga bertemu dengan kepercayaan lain, atau pertemuan dengan ajaran magis, mistik yang subyektivistik, takhayyul dan fanatisme. Semua keyakinan lain banyak mempengaruhi praktek keagamaan seseorang, yang pada akhirnya diwariskan turun-temurun kepada generasi sesudahnya.

Berbeda dengan kajian para teolog, para ilmuwan yang diwakili oleh para sarjana antropologi budaya dan sosiologi agama, melalui kajian keilmuan mereka (*scientivic approach*) membedakan agama yang ada di dunia ini menjadi dua kelompok besar, yaitu *spiritualisme* dan *materialisme*.

1. Spiritualisme

Spiritualisme adalah agama penyembah sesuatu (zat) yang gaib yang tidak nampak secara lahiriah, yaitu sesuatu yang memang tidak dapat dilihat dan tidak dapat berbentuk. Bagian ini terinci lagi dalam beberapa kelompok:

a. Agama Ketuhanan (*theistic religion*), yaitu agama yang para penganutnya menyembah Tuhan (*Theos*). Agama-agama ini mempunyai keyakinan bahwa Tuhan, tempat manusia menaruh kepercayaan dan cinta kepada-Nya, merupakan kebahagiaan. Keyakinan ini didasarkan pada fakta-fakta yang tak terbantahkan serta dapat memperluas dan meningkatkan pengetahuan dan moral manusia. Agama Ketuhanan merupakan asal-usul istilah dari semua sistem kepercayaan terhadap eksistensi Tuhan, yang mencakup kepercayaan terhadap satu atau banyak Tuhan, antara lain:

   1. *Monoteisme*, yaitu bentuk *religi* (agama) yang berdasar-kan pada kepercayaan terhadap satu Tuhan dan terdiri atas upacara-upacara guna memuja Tuhan. Contohnya, agama Islam dengan inti ajaran imannya yang berbentuk pengakuan, "Tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah". Juga dalam Yudaisme (agama Yahudi) disebutkan, "Dengarlah orang Israel, Tuhan kita adalah Tuhan Yang Satu" (Deuteronomy: 4). Dalam Sikhism juga disebutkan, "Tidak

ada Tuhan kecuali Tuhan Yang Satu".

2. *Politeisme*, yaitu bentuk *religi* (agama) yang berdasarkan kepercayan kepada banyak Tuhan dan terdiri atas upacara-upacara keagamaan guna memuja Tuhan-Tuhan tersebut. Dengan perkataan lain, *politeisme* adalah kepercayaan kepada Tuhan yang berbilang seperti dalam ajaran *Hinduisme*. Dalam kitab *Weda,* diceritakan tentang banyak dewa dengan berbagai fungsi, antara lain *Indra* adalah dewa perang, *Varuna* adalah dewa kekuatan dari cahaya langit, *Agni* adalah dewa api, *Brahma* sebagai dewa pencipta, *Wisnu* sebagai pemelihara, dan *Siwa* sebagai dewa penghancur. Pada agama Romawi Kuno dikenal dengan *Dewa Mars* sebagai dewa perang, *Venus* sebagai dewa percintaan*, Ceres* sebagai dewa pertanian, *Juno* sebagai dewa penolong wanita yang melahirkan.

   Para penganut *politeisme* ini memiliki kecende-rungan memilih dewa-dewa yang mereka percayai untuk diangkat, dilebihkan, dan diutamakan, yang dianggap sebagai Yang Maha Kuasa. Tahapan ini disebut *henoteisme,* yaitu tingkatan menengah antara *politeisme* dan *monoteisme,* menyembah satu Tuhan dengan mengakui keberadaan Tuhan-Tuhan lainnya.

b. *Agama Penyembah Roh*, adalah kepercayaan orang primitif kepada roh nenek moyang atau roh pemimpin dan roh para pahlawan yang telah gugur. Mereka percaya bahwa orang yang sudah meninggal dapat memberikan pertolongan dan perlindungan kepada mereka bila mendapat kesulitan. Untuk menghadirkan roh-roh tersebut perlu diadakan upacara keagamaan yang khusus dan kompleks.

   Agama penyembah roh tersebut dapat dibagi dalam bentuk kepercayaan sebagai berikut:

1. *Animisme,* yaitu bentuk agama yang mendasarkan diri pada kepercayaan bahwa di sekeliling tempat tinggal manusia terdapat berbagai macam roh yang berkuasa, dan terdiri atas aktivitas pemujaan atau upacara untuk memuja roh tersebut.

   Pada awalnya istilah *animisme* dipakai oleh orang-orang yang mengembangkan suatu pandangan bahwa semua

fenomena alam dapat diterangkan dari teori roh in-material sebagai prinsip kehidupan. Dalam pema-kaian modern sekarang, istilah *animisme* dipakai untuk ajaran-ajaran tentang roh dan makhluk halus lainnya secara umum.

Kepercayaan ini dibangun berdasarkan dua anggapan pokok, yaitu: 1) roh adalah unsur halus yang keluar dari tiap makhluk dan mampu hidup terus setelah jasadnya mati; 2) makhluk halus yang jadi dengan sendirinya, seperti *peri* dan *mambang* yang dianggap berkuasa.

2. *Pra Animisme (Dinamisme*), ialah bentuk agama berdasarkan kepercayaan kepada kekuatan sakti yang ada dalam segala hal yang luar biasa dan terdiri atas aktivitas keagamaan untuk menguatkan kepercayaannya itu dengan berpedoman kepada ajaran kepercayaan tersebut. *Pra Animisme* terdiri atas:
    a. *Agama Penyembah Kekuatan Alam*, adalah kepercayaan bangsa primitif kepada alam sekitar, biasanya karena takut akan malapetaka atau karena balas budi terhadap jasa gejala alam atau suatu anasir alam yang mereka anggap memiliki kekuatan. Mereka memujanya dan menjadikan aktivitas keagamaan untuk memuliakannya.

        Penyembahan alam atau *nature worship* merupakan tahapan paling awal dari evolusi keagamaan bangsa primitif. Kekuatan-kekuatan alam atau gejala alam serta anasir-anasir alam dipersonifikasikan menjadi dewa-dewa yang berkuasa. Pada agama Mesir Kuno, *Dewa Ra'* adalah personifikasi dari matahari, *Tefnut* adalah dewi air, *Shu* adalah dewa hawa, dan lain-lain. Penyembahan kepada benda-benda alam tersebut, bisa dilihat dalam bentuk: *Animatisme*, suatu sistem kepercayaan bahwa benda-benda dan tumbuh-tumbuhan sekeliling manusia itu berjiwa dan dapat berfikir seperti manusia. Kepercayaan ini tidak mengakibatkan aktivitas keagamaan guna memuja benda-benda atau tumbuh-tumbuhan tadi, tetapi *animatisme* biasanya menjadi unsur *religi*; dan *Fetishisme*, yaitu suatu bentuk agama yang berdasarkan kepercayaan akan adanya

jiwa dalam benda-benda alam tertentu dan yang terdiri atas aktivitas keagamaan guna memuja benda-benda berjiwa tersebut.

b. Agama Penyembah Binatang (*Animal Worship*), atau *Totemisme* yaitu kepercayaan orang-orang kuno dan primitif yang mengangap binatang-binatang tertentu memiliki jiwa kesucian. Jiwa kesucian binatang tersebut akan tetap hidup dan dapat mendatangkan kebaikan dan keburukan. Dari kepercayaan tersebut diadakan aktivitas untuk memuja binatang tersebut.

   Para penganut *Totemisme* menjadikan binatang tertentu sebagai lambang obyek keramat. Mereka menganggap binatang yang mereka jadikan lambang itu ada hubungannya dengan asal-usul dirinya atau kelompoknya atau setidaknya, menurut anggapan mereka, roh nenek moyang tertinggi yang telah mati bertempat tinggal pada jasad hewan yang dijadikan lambang totem itu, maka dalam tradisi mereka, hewan-hewan suci tersebut dilarang untuk dibunuh atau dimakan.

2. Materialisme

Materialisme adalah agama yang mendasarkan kepercayaannya terhadap Tuhan yang dilambangkan dalam wujud benda-benda material, seperti patung manusia atau binatang dan berhala atau sesuatu yang dibangun dan dibuat untuk disembah. Agama *materialisme* dapat dilihat dalam literatur tentang agama bangsa Arab sebelum Islam, atau di antara umat Nabi Musa yang dipimpin oleh Samiri yang membuat patung lembu untuk disembah, atau kepercayaan penganut agama Majusi yang menyembah api suci.

Agama *Materialisme* pada hakikatnya tidak terlalu jauh perbedaannya dengan agama spiritualisme, sebab keduanya mempercayai jiwa atau sesuatu yang gaib. Hanya saja dalam agama materialisme, mereka lebih menekankan kepada pengakuan fisik material patung itu dari pada pengagungan kekuatan jiwa yang ada dalam berhala atau bangunan tertentu itu. Dengan perkataan lain,

walaupun mereka percaya pada kekuatan roh atau jiwa, tetapi lebih menekankan wujud materinya dari pada jiwa yang menempatinya, atau mereka lebih mempercayai perwujudan Tuhan pada benda yang tampak bagi mereka dari pada yang tidak nampak, atau mereka lebih mempercayai Tuhan dalam bentuk realitas materi dari pada Tuhan dalam bentuk ide yang tanpa wujud.[36]

C. CARA MANUSIA BERAGAMA

Manusia dalam praktek beragama dan keberagama-annya berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Hal ini disesuaikan dengan tingkat pengalaman keberagamaan masing-masing pemeluknya. Ada beberapa cara yang perlu diketahui, yaitu:

1. ***Cara Mistik***. Dalam menghayati dan mengamalkan ajaran agamanya, sebagian manusia cenderung lebih menekankan pada pendekatan mistikal dari pada pendekatan yang lain. Cara mistik seperti ini dilakukan oleh para sufi (pengikut tarekat) dan pengikut kebatinan (kejawen). Yang dimaksud cara mistik adalah suatu cara beragama pengikut agama tertentu yang lebih menekankan pada aspek pengamalan batiniah (*esoterisme*) dari ajaran agama yang mengabaikan aspek pengamalan formal, struktural dan lahiriah (*eksoterisme*). Pada setiap pengikut agama, apapun agamanya, baik agama besar maupun agama lokal, selalu memiliki kelompok pengikut yang memberi perhatian besar pada cara beragama mistik ini. Di kalangan agama Islam dikenal dengan *sufisme*, di kalangan umat Katolik dikenal dengan hidup *kebiaraan*, begitu juga di kalangan agama Hindu maupun Budhisme. Beragama dengan cara mistik sangat digemari oleh masyarakat berkebudayaan tertentu, yang secara kultur-dominan, mereka memang menekankan pada hal-hal mistikal tersebut, seperti, sebagian masyarakat yang berkebudayaan jawa.[37] Kebudayaan Jawa adalah tipe kebudayaan yang menekankan pada hidup kerohanian, bersifat *esoteris* dan menjunjung tinggi harmonitas hidup sehingga kadangkala menyebabkan terjadinya *sindritisme.*
2. ***Cara Penalaran,*** adalah cara beragama dengan menekankan pada aspek rasionalitas dari ajaran agama. Bagi penganut aliran ini,

bagaimana agama itu harus dapat menjawab masalah yang dihadapi penganutnya dengan jawaban yang dapat diterima akal. Beragama tidak selamanya menerima begitu saja apa yang didoktrinkan oleh pemimpin agama, mereka menyenangi adanya interpretasi yang bebas dalam menafsirkan teks dari kitab suci atau buku-buku agama lainnya. Dalam tradisi Islam, umpamanya, ada kelompok yang disebut *mutakallimun* atau para ahli ilmu kalam, yang banyak membicarakan teologi Islam dengan memakai dalil tekstual (*naqli*) dan dalil rasional (*aqli*).

3. ***Cara Amal Saleh***. Cara ini lebih menekankan penghayatan dan pengamalan agama pada aspek peribadatan, baik ritual formal maupun aspek pelayanan sosial keagamaan. Menurut kelompok ini, yang paling penting adalah melaksanakan amal saleh, karena indikator seseorang beragama atau tidak adalah dalam pelaksanaan segala amalan lahir dari agama itu sendiri. Siapapun yang ingin mendapat balasan surga ataupun neraka, seluruhnya didasarkan pada amal perbuatannya.
4. ***Cara Sinkretisme***. Sinkretisme diambil dari bahasa Yunani, *synkretismos* yang berarti panggabungan ajaran dan pengamalan agama yang berbeda satu sama lain. Cara *sinkretisme* adalah cara-cara seseorang dalam menghayati dan megamalkan agama dengan memilih-milih ajaran tertentu dari berbagai agama untuk dipraktekkan dalam kehidupan keagamaan diri sendiri atau untuk diajarkan kepada orang lain. Dalam prakteknya, cara beragama *sinkretisme* ini dapat terjadi pada bidang kepercayaan, nama Tuhan umpamanya, dikombinasikan seperti dalam perkataan "Gusti Allah" atau "Allah Sang Hyang Widi", dapat juga dalam pelaksanaan ritual, dalam berdo'a, dalam peralatan yang dipakai pula upacara keagamaan dan sebagainya.[38]

D. URGENSI AGAMA BAGI MANUSIA

Untuk memahami tingkat urgensi agama bagi manusia kiranya perlu diketahuai lebih dulu eksistensi manusia dan kebutuhan-kebutuhannya di satu pihak, dan kemudian dikaitkan dengan peran yang bisa difungkan oleh agama terhadap kebutuhan itu pada pihak

lain. Berpijak dari hal ini kiranya dapatlah dikemukakan sejumlah pertanyaan: siapakah manusia? Apa sebabnya manusia beriman dan beragama? Apa faktor pendorong manusia beragama, mempercayai realitas yang tidak dilihatnya? Dan sebagainya.

Manusia diciptakan ke dunia telah dibekali dengan seperangkat potensi untuk keberlangsungan hidup dan kehidupannya. Dalam perjalanan hidup dan kehidupannya, seorang manusia dituntut untuk selalu beraktivitas dan berkreatifitas dalam rangka memenuhi kebutuhannya di setiap saat. Kebutuhan paling asasi adalah terpenuhinya kebutuhan lahir dan batin.

Dalam kaitan ini, Abraham H. Maslow, seorang tokoh psikologi humanistik mengidentifikasikan adanya lima kebutuhan manusia yang bersifat hirarkhis (*hierarchy of needs*), yaitu kebutuhan fisiologi, rasa aman, afiliasi, harga diri dan pengembangan potensi.[39] Aktualisasi diri, perkembangan dan penggunaan potensi merupakan suatu tahapan yang menurut Maslow, didorong oleh adanya metamotivasi (*metamotivation*) yang antara lain berwujud *mystical* atau *peak experience*,[40] sejenis dorongan kekuatan gaib atau Tuhan. Hal ini mengindikasikan bahwa di dalam jiwa manusia telah muncul adanya fitrah manusia untuk beragama. Tokoh *perennialis* (filosof perenial) mengatakan, bahwa secara intrinsik dan alamiah Tuhan telah menanamkan benih (potensi atau fitrah) beragama pada diri setiap insan.[41] Itulah sebabnya manusia dikenal dengan *homo religious.*

Jadi, jelaslah bahwa pada hakikatnya, manusia sejak mulanya sudah mempunyai fitrah dan kecenderungan untuk beragama, yang diasarkan pada perasaan dan kesadarannya. Max Muller–tokoh psikologi modern, sebagaimana dilkutip oleh al-Aqqad mengatakan, bahwa manusia itu telah beragama sejak awal keberadaannya,[42] bahkan agama itu akan terus eksis selama manusia itu masih eksis.[43] Lebih lanjut Yusuf Musa[44] mengatakan, bahwa dalam sejarah belum pernah diketahui adanya suatu masyarakat yang hidup tanpa agama, munculnya berbagai agama pada masa beribu-ribu tahun yang lalu di Mesir, Asiria, Babilonia, Persia, Cina, dan lain-lain misalnya, merupakan realitas empirik yang mendukung tentang kebenaran anggapan ini. Ini semua menandakan bahwa eksistensi agama selalu

menggejala dalam kehidupan manusia, seiring-sejalan dengan perkembangan budayanya.

Di samping itu, manusia juga dikenal sebagai makhluk yang punya fitrah sosial (*homo socios*). Hal ini mengindikasikan bahwa manusia dalam aktivitas kesehariannya tidak bisa dilepaskan dari tanggung jawabnya sebagai makhluk sosial, yang selalu mengadakan interaksi dengan lainnya, dalam rangka memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Realitas ini menunjukkan bahwa manusia itu mutlak memerlukan bantuan dan kerjasama dengan orang lain di dalam menunjang kebutuhan hidupnya.

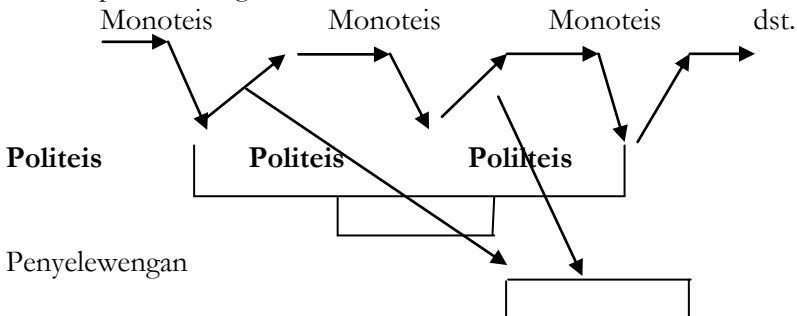
Dalam perkembangan selanjutnya, manusia pasti dihadapkan berbagai macam persoalan yang menghampirinya, baik persoalan yang bersifat pribadi, kelompok, maupun golongan. Dan kadang-kadang mereka tidak sadar bahwa dibalik kepentingan-kepentingan yang berskala kecil dan sempit itu ada kepentingan yang lebih luas dan universal, yaitu kepentingan bersama. Namun, dalam perjalanannya, manusia sering terbawa oleh sifat egoisnya yang tidak terkendali. Padahal kehidupan yang dirindukan adalah terwujudnya kehidupan yang harmonis, tentram, sejahtera, teratur, nyaman, stabil, aman, dan sebagainya. Oleh karena itu, diperlukanlah aturan-aturan, norma-norma, nilai-nilai yang dapat mengikat diri manusia, sehingga dapat menuntun hidupnya menuju kehidupan seperti yang dicita-citakan di atas. Dalam kaitan inilah, maka dengan segala kelemahan dan keterbatasan yang dimiliki manusia, diperlukanlah aturan hidup yang kebena-rannya bersifat mutlak, yaitu suatu kebenaran yang datang dari yang Mutlak pula, adalah Tuhan, Dzat yang terbebas dari segala kelemahan dan kekurangan serta interes-interes tertentu. Aturan hidup tersebut adalah bernama "agama (*din, religi*)."

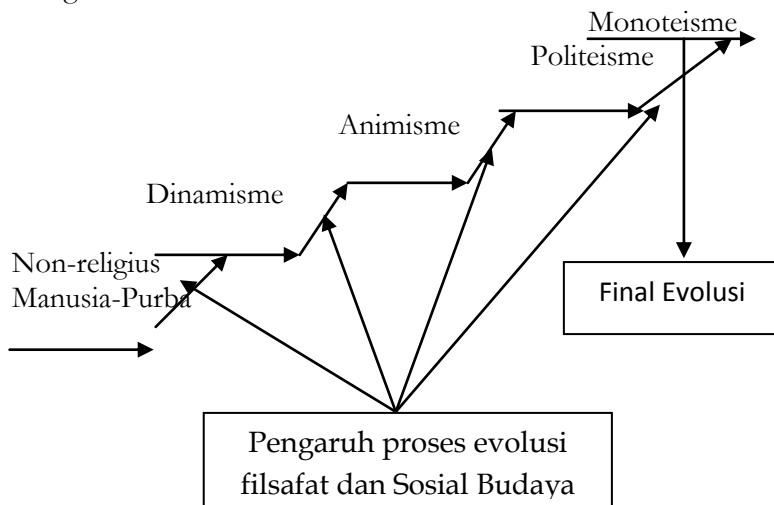
Dengan demikian, agama adalah merupakan kebutuhan primer bagi manusia sebagai makhluk sosial, karena ia memuat aturan hidup yang kebenarannya bersifat absolut untuk mengangkat martabat manusia dan membedakannya dari seluruh binatang,[45] yang menurut Freud, fungsi utamanya, antara lain ialah untuk menjaga kesusilaan dan tata tertib masyarakat.[46] Pandangan ini bila dikaitkan dengan makna *din*, sangat adanya relevansi, yang watak dasarnya adalah

bersifat "mengatur," karena kata itu sendiri bermakna aturan hidup. Di antara cara pengaturan itu adalah melalui pengendalian sikap egoisme yang berlebihan, yang sewaktu-waktu bisa menjelma ke dalam bentuk ucapan, perilaku, dan pola pikir.

E. PROSES KEBERAGAMAAN MANUSIA

Sejalan dengan keberadaan agama merupakan fitrah manusia, maka Nurcholish Madjid pernah menyebutnya sebagai hal yang amat natural,[47] dan sekaligus merupakan kebutuhan esensial manusia. Menyangkut kecenderungan manusia dalam beragama, yang sudah merupakan natur bagi setiap manusia itu, setidaknya ada dua teori yang dikemukakan oleh para ahli.[48]

Pertama, teori wahyu. Teori ini disampaikan Schimidt, seorang sarjana antropologi dari Austria. Menurut teori ini, agama berasal dari Tuhan Pencipta yang diturunkan kepada manusia bersamaan dengan penciptaan manusia pertama (Adam), dan yang sekaligus merupakan nabi pertama. Mula-mula manusia mempunyai keyakinan monoteis (Tuhan Mahaesa), dan kemudian setelah melalui pergumulan dan dialektika yang panjang, keyakinan itu berubah mengalami penyelewengan-penyelewengan, sehingga dari yang semula monoteis—mempercayai Tuhan Mahaesa—berubah menjadi politeis—mempercayai Tuhan lebih dari satu atau banyak. Itulah sebabnya Tuhan mengutus para rasul-Nya (dan juga pewarisnya) secara berkelanjutan, dengan tugas utama untuk meluruskan penyelewengan-penyelewengan itu. Teori wahyu seperti ini dapat dideskripsikan sebagai berikut:

Tugas Nabi/Rasul

Kedua, teori antropologis, yang dikemukakan oleh E.B. Tylor (1832-1917), seorang sarjana antropologi dari Inggris. Manusia semula menurut ateori ini adalah disebut sebagai manusia primitif atau purba; mereka semula tidak dan atau belum mengenal agama. Kemudian karena faktor tertentu mereka secara evolustif mengenal agama atau Tuhan, mula-mula dalam bentuk dinamisme, animisme, politeisme dan terakhir sebagai puncaknya adalah monoteisme. Dengan demikian monoteisme merupakan hasil terakhir dari proses panjang dialektika manusia dalam merealisasikan naturalitas keberagamaan atau fitrah ketuhanannya. Teori antropologi E.B. Tylor ini dapat dilukiskan sebagai berikut:

Terhadap dua teori di atas, mayoritas ahli—terutama mereka yang secara formal mengikatkan dirinya pada agama—lebih cenderung kepada teori wahyu, sebaliknya menolak teori yang dikemukakan oleh Tylor. Karen Amstrong misalnya, dengan tegas mengatakan bahwa monoteisme mendahului politeisme.[49] Monoteisme, lanjut Amstrong, eksis sejak dulu sebelum manusia kemudian beralih menyembah tuhan banyak. Jadi monoteisme yang diajarkan agama semitik bukanlah hal baru, melainkan mempertegas kembali ajaran yang sudah ada, yang

karena faktor tertentu keberadaannya menjadi samar-samar. Jean Donelou mengatakan, meski monoteisme merupakan keyakinan sejak awal, namun penangkapan dan artikulasinaya masih samar dan berbaur dengan mitos-mitos sebagai tampak dalam agama-agama pagan.[50]

Sebagai sebuah agama wahyu, Islam lebih sejalan dengan teori wahyu yang disampaikan oleh Schimidt. Menurut doktrin Islam, manusia lahir bukan dalam keadaan tidak membawa dan atau mempunyai potensi ketuhanan. Karena sebelum lahir ke dunia fana ini, ruh manusia telah mengadakan perjanjian ilahiah, di mana di dalam perjanjian itu setiap ruh manusia telah menyatakan pengakuaannya atas keesaan Tuhan dan sekaligus kesanggupannya untuk mematuhi ajaran Tuhan di dunia kelak (Qs. al-A'raf: 172). Itulah sebabnya menurut pandangan Islam, sebagaimana dijelaskan di dalam sebuah hadis nabi, bahwa setiap manusia lahir dalam kedaan fitrah—*kullu maulud yuladu 'ala al-fitrah*". Hanya saja karena fitrah atau potensi berada pada status mumkin, yang posisinya diantara tiada (*'adam*) dan ada-aktual (*wujud*), maka ia perlu dikembangkan secara intensif dengan bantuan pihak eksternal darinya, dan di sinilah peran penting dakwah dalam pengertian luas (terutama pendidikan).

Catatan Akhir:

---

[1] Zakiah Daradjat, dkk., *Perbandingan Agama I*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 1.

[2] Bagi M. Quraish Shihab, kesulitan itu lebih dikarenakan rumusan definisi yang harus mampu menghimpun semua unsur esensial dan mengeluarkan yang bukan esensial dari suatu yang didefinisikan. Dengan demikian boleh jadi setelah menyaksikan adanya definisi yang cukup beragam tentang agama, Quraish Shihab memandang adanya kesulitan menentukan unsur esensial dan yang bukan esensial dari

agama. Lihat, M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 209.

[3] Muhaimin, *Problematika Agama dalam Kehidupan Manusia* (Jakarta: Kalam Mulia, 1989), h. 1.

[4] Mukti Ali, *Universalitas Pembangunan* (Bandung: IKIP Bandung, 1974), h. 4.

[5] Muhaimin, *op. cit.,* h. 10.

[6] M. Sastrapratedja, "Agama dan Kepedulian Sosial" dalam Soetjipto Wirosardjono, *Agama dan Pluralitas Bangsa* (Jakarta: P3M, 1991), h. 29.

[7] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 8.

[8] Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. xx.

[9] Uraian relatif lengkap mengenai substansi dan bentuk agama, terutama dapat dibaca pada: Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, h. 53-64.

[10] Atang Abd. Hakim & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. III, 2000), hal. 3

[11] *Ibid*, hal. 4

[12] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1979), h. 9

[13] Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), h. 35.

[14] Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *ibid.*, h. 5.

[15] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI Press, 1979), hal. 9.

[16] Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 82.

[17] *Ibid.*

[18] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* h. 10.

[19] Sidi Gazalba, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 96-97.

[20] Qurasih Shihab, *op. cit.,* h. 209.

[21] Abu A'la al-Maududi, *Bagaimana Memahami al-Qur'an* (Surabaya: al-Ikhlas, 1981), h. 181.

[22] Harun Nasution, *Islam,* h. 10.
[23] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 8.
[24] Roland Robertson, ed., *Agama: dalam Analisa dan Intrepretasi Sosiologis*, terj: Achmad Fedyani Saifuddin dari judul aslinya: *Sociology of Religion*, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. v-vi.
[25] Elizabet K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1985) Cet. I, h. 4.
[26] Lihat Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), Cet. II, h. 31.
[27] Sutan Muh. Zain, *Kamus Modern Bahasa Indonesia* (Jakarta: tp., t.th.), h. 75.
[28] Poerwadarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), h. 18
[29] Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Wijaya, 1986), h. 121.
[30] Tim, *Ensiklopedi Nasional Indonesia,* Jilid 1 (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988), h. 125.
[31] Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasonal: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), h. 79.
[32] M. Thohir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Wijaya, 1986), h. 121.
[33] *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid I, (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988), h. 125.
[34] Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam, op. cit.,* h. 83.
[35] *Bid'ah* adalah penambahan dalam peribadatan yang awalnya tidak pernah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad saw. Di sini ada *bid'ah hasanah* (yang terdapat unsur anjuran) dan *bid'ah sayyi'ah* (yang terdapat unsur dosa). Sedangkan *khurafa*t adalah kepercayaan tambahan yang dianggap menyimpang dari ajaran dasar agama Islam.
[36] Lihat pada Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000), h. 31-37.
[37] Bisa dilihat dalam Neil Muider, *Kepribadian Jawa,* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1980), h. 20.
[38] Kahmad, *Metode,* h. 46-48.
[39] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), h. 262.

[40] Djamaluddin Ancok dan Fuad Anshori Suroso, *Psikologi Islami,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 75.
[41] Hidayat dan Nafis, *Agama*, h. 5.
[42] Abbas Mahmud Aqqad*, Allah*, terj: M. Adib Bisri dan A. Rasyad, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h.10.
[43] Muhammad Yususf Musa*, al-Insan wa Hajah Insaniyah Ilahy*, terj. A. Malik Madany dan Hakim, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. 6.
[44] *Ibid*, h. 5.
[45] Nasaruddin Razak, *Dinul Islam*, (Bandung: al-Ma'arif, 1982), h. 14.
[46] Nico Syukur Dister Ofm, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 101.
[47] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 123.
[48] Lihat dalam "pengantar" E.E. Evan Prithchard, *Teori-teori tentang Agama Primitif,* terjemah (Yogyakarta: PLP2M, 1984), h. viii.
[49] Karen Amstrong, *A History of God: The 4000 Year Quest of Judaisme, Christianity and Islam* (New York: Alfred A. Knopt, 1993), h. 3.
[50] Komarudin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *op. cit.,* h. 26.

BAB II
ISLAM DAN KARAKTERISTIKNYA

A. PENAMAAN ISLAM

Terkait dengan penamaan agama yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW dengan sebutan "Islam", Wilfred Cantwell Smith pernah mengatakan:

> *The first observation is that of all the world's religious traditions the Islamic would seem to be the one with a built-in name. The word Islam occurs in the Qur'an itself, and Muslims are insistent on using this term to designate their system of faith. In contrast to what has happened with other religious comunities…*[1]

Kutipan di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa agama Islam yang disampaikan oleh nabi Muhammad bukanlah *Mohammedanism,* sebagaimana telah banyak ditulis oleh para orientalis Barat. Pada umumnya para orientalis barat menamakan demikian -Islam sebagai *Mohammedanism-* karena mereka mengkaitkan dengan subjek pembawanya yakni Muhammad SAW, sebagaimana hal ini telah biasa terjadi pada agama-agama selain Islam. Agama Budha, misalnya, nama itu dikonotasikan dengan tokoh pembawanya yakni Budha Gautama, demikian pula agama Kristen dinisbahkan kepada tokoh penyampainya yakni Isa yang biasa pula disebut dengan Yesus atau Kristus, dan lain sebagainya. Sedangkan agama Islam sama sekali tidak bisa dinisbahkan kepada nabi pembawanya yakni Nabi Muhammad, dan penamaan Islam itu sendiri bukan dari nabi Muhammad melainkan langsung berasal dari Allah sebagaimana telah ditegaskan di dalam beberapa ayat al-Qur'an.

Diantara ayat itu adalah Qs. al-Ma'idah (5) ayat 3 dan Qs. Ali Imran (3) ayat 19 berikut ini:

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا

Artinya: "Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu

agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridlai bahwa Islam itu menjadi agamamu" (Qs. al-Ma'idah/5: 3).

إنّ الدّين عند الله الإسلام

Artinya: "Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam" (Qs. Ali Imran/3: 19)

Dari ayat di atas menjadi jelas bahwa agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah Islam, dan nama itu langsung dari Allah sendiri, bukan *Muhammedanism* sebagaimana yang disangkakan oleh para orientalis-Barat. Kalau memang demikian maka penyebutan Islam dengan *Mohammedanism* jelas tidak dapat dibenarkan dan bahkan boleh jadi merupakan suatu penghinaan. Dikatakan tidak tepat atau salah karena Muhammad SAW bukanlah pencipta agama Islam, tetapi ia hanyalah sebagai seorang rasul yang diutus oleh Allah untuk menyampaikannya kepada seluruh umat manusia. Dan penyebutan Islam dengan *Mohammedanism* dianggap sebagai penghinaan karena sebutan itu mengandung konotasi bahwa Islam berpusat pada diri Muhammad (manusia), bukan kepada Tuhan Allah. Memang menyebut agama yang disampaikan oleh Isa (Kristus) dengan Kristen dapat dibenarkan, karena para pemeluknya sendiri telah menamakan demikian dan mereka juga telah mempercayai keberadaan Kristus itu sebagai Tuhan, bukan hanya sekedar nabi atau rasul. Oleh karena itu menamakan agama Islam dengan *Mohamme-danism*, di samping salah dan merupakan penghinaan, sekaligus berarti telah mengidentikkan agama Kristen dengan Paulusisme, yang hal itu tidak relevan dengan eksistensi agama itu sendiri, dan karena itu mesti ditolak. Jadi sebutan yang tepat terhadap agama yang disampaikan oleh nabi Muhammad adalah Islam, bukan *Mohammedanism,* dan sebutan seperti itu merupakan ketetapan dari Allah sendiri dalam firman-Nya.

B. PENGERTIAN ISLAM

Islam adalah agama samawi penutup yang diturun-kan Tuhan ke dunia melalui seorang rasul, Muhammad SAW. Misi utamanya

adalah mengantarkan manusia menuju pada kehidupan yang damai, harmonis, aman, tenteram, sejahtera, dan bahagia, tidak hanya di dunia ini, namun juga pada kehidupan di akhirat kelak. Hal ini adalah sesuai dengan nama Islam itu sendiri yang berarti perdamaian, keselamatan.

Secara etimologis kata Islam berasal dari bahasa Arab "*salima*" yang berarti damai, selamat dan atau sejahtera. Kemudian dari kata itu dibentuklah istilah *taslim*, yang secara bahasa berarti tunduk, patuh dan pasrah, [2] maksudnya adalah tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan. Oleh karena demikian maka yang tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan, dari tinjauan kebahasaan layak untuk dinamakan atau diatributi dengan sebutan muslim.

Ada beberapa contoh pengertian Islam yang dapat diajukan di sini. Kata *Islam, salam, salm, silm*, berasal dari kata yang sama, yaitu *s – l – m* (س - ل - م) namun memiliki konotasi makna yang berbeda. Kata *salam* (سلام) mempunyai makna "perdamaian." Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. Al-Nisa': 90-91 dan "menyerah diri," sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Nahl: 28, 87 dan QS. Al-Zumar: 28. Kata *salm* (سلم) mempunyai makna "perdamaian". Ungkapan ini bisa disaksikan pada QS. Al-Anfal: 61 dan QS. Muhammad: 35. Begitu juga kata *silm* (سلم) mempunyai makna "masuk agama Islam". Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. al-Baqarah: 208. Sedangkan kata *salam* (سلام) memiliki makna "ucapan salam". Penjelasan ini bisa diketahui pada QS. Al-Nisa': 94, al-An'am: 54, dan al-A'raf: 46. Semua makna yang diajukan di atas adalah pengertian Islam menurut bahasa (*etimologis*).

Atas dasar pengertian kebahasaan di atas, selanjutnya dapat dirumuskan pengertian Islam dari tinjauan istilah (terminologi). Secara *terminologis* makna Islam adalah agama yang diturunkan Allah SWT., yang mengajarkan dan mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam sekitarnya, yang meliputi pokok-pokok kepercayaan dan aturan-aturan hukum yang dibawa melalui utusan yang terakhir, Nabi Muhammad SAW., dan berlaku untuk seluruh umat manusia.[3] Ada juga yang memberikan pengertian, bahwa Islam adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. yang berupa apa saja yang diturunkan Allah

di dalam al-Qur'an dan yang tersebut di dalam al-Sunnah yang shahih, berupa perintah-perintah dan larangan-larangan serta petunjuk untuk kebaikan manusia di dunia dan akhirat.[4]

Menurut al-Jurjani Islam adalah *al-khudlu' wa al-inqiyad lima akhbara bih ar-rasul saw*,[5] yakni tunduk dan patuh kepada apa yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Dengan ketundukan dan kepatuhan itu selanjutnya akan terwujud kedamaian dan kesejahteraan hidup, baik di dunia maupun di hari akhirat kelak. Tunduk dan patuh kepada ajaran yang disampaikan oleh nabi Muhammad berarti hidup dengan penuh sikap ketundukan dan kepatuhan kepada kehendak Allah, sebab ajaran-ajaran yang disampaikan oleh Muhammad itu hakikatnya tidak lain adalah merupakan manifestasi atau perwujudan dari kehendak Allah, yang riilnya berupa aturan-aturan hidup yang telah tergelar di sepanjang kitab suci al-Qur'an.[6]

Lebih jauh dari pemaknaan kata Islam tersebut dapat ditegaskan bahwa Islam tidak lepas dari adanya sikap hidup tertentu. Setidaknya dapat ditemukan dua karakteristik penting sikap hidup yang bersifat islami dan harus dimiliki oleh setiap orang muslim, yakni aktif-bertindak (tidak pasif) dan terarah-teratur (tidak ngawur). Aktif maksudnya adalah senantiasa beraktivitas sebagai cerminan dari kepatuhan dan ketundukan terhadap kehendak Tuhan, dan terarah artinya ketundukan itu harus dilakukan dengan senantiasa tetap berada di atas jalur dan ajaran yang telah ditetapkan oleh Tuhan sebagai tergelar dalam wahyu-Nya. Jadi kalau demikian maka pengertian Islam sebagai sikap hidup (ketundukan) dan Islam sebagai sebuah doktrin jelas bukan merupakan dua hal yang mesti terpisah—meskipun dapat dibedakan—melainkan merupakan kesatuan integral yang tidak boleh dipahami secara sepotong-sepotong, keduanya bagaikan dua sisi berbeda tetapi menunjuk pada sebuah realitas.

Ketundukan, kepatuhan dan kepasrahan kepada kehendak Tuhan tidak hanya terjadi pada diri manusia. Seluruh alam semesta dan isinya pun secara natural (fitri) ternyata juga tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan. Oleh karena itu sesungguhnya bukan hanya manusia saja yang layak diapresiasi sebagai muslim, tetapi alam pun juga bisa dinyatakan sebagai muslim; dan inilah pengertian

Islam secara luas yang berintikan pada ketundukan dan kepatuhan serta kepasrahan.[7] Dalam al-Qur'an telah terdapat beberapa ayat yang secara eksplisit menyatakan kemusliman alam semesta, selain manusia. Langit dan bumi (benda-benda mati) adalah selalu taat dan patuh serta pasrah (islam) kepada Allah (Qs. Fushilat/41: 11); demikian pula segala apa yang terdapat di langit dan bumi, baik yang berupa benda mati maupun yang hidup (Qs. an-Nahl/16: 49 dan Ali Imran/3: 83). Dengan demikian semua makhluk berjalan secara alami, teratur, seimbang, mengikuti hukum alam yang ditetapkan oleh Tuhan—sunnatullah—dan yang demikian itu berarti islam kepada kehendak Tuhan. Dan hukum alam itulah yang kemudian dipergunakan oleh menusia dalam upaya pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Relevan dengan ketundukan dan kepasrahan alam terhadap hukum Tuhan, manusia dalam arti fisik dan psikis secara natural atau alami adalah Islam. Keislaman fisik manusia karena secara fitri ia diciptakan dari unsur material yang secara alamiah memang memiliki watak dasar selalu tunduk dan patuh kepada kehendak Tuhan. Sementara dimensi psikisnya karena Allah telah meniupkan ruh (suci) kepadanya, dan bahkan ruh itu telah mengikat perjanjian primordial dengan Tuhan ketika belum lahir ke dunia dan menyatakan kesanggupannya untuk tunduk dan patuh kepada kehendak Tuhan (Qs. al-A'raf/7: 172). Meskipun secara fitri manusia adalah Islam, namun ketika mereka lahir ke dunia kenyataan empirik menunjukkan bahwa tidak semua manusia itu tunduk dan patuh kepada Tuhan. Memang mereka secara fisik adalah muslim, tetapi psikisnya belum tentu muslim.[8] Hal ini tejadi karena manusia di samping memiliki ruh, mereka dalam penciptaannya juga dilengkapi dengan nafsu dan akal, sehingga ia memiliki peluang kebebasan untuk memilih menjadi muslim atau justru sebaliknya, dan hal seperti ini tidak terjadi pada selain manusia. Kalau memang demikian berarti kalau manusia itu muslim maka kualitas keislamannya tentu berbeda dengan keislaman alam semesta; manusia muslim dengan melibatkan unsur kesadaran pertimbangan akal sehat dan usaha piluhan bebasnya, tidak bersifat alamiah semata seperti keislaman alam semesta. Dan begitu pula sebaliknya, jika mereka menolak maka penolakannya itu juga

melibatkan unsur-unsur usaha dan pilihan bebasnya. Itulah sebabnya di akhirat nanti hanya manusia yang dituntut untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Sebagai agama ketundukan, Islam beresensikan tauhid. Sebagaimana dijelaskan dalam Qs. al-A'raf/7: 172, ruh manusia sudah mengadakan perjanjian primordial, dan ia telah mengesakan Tuhan sebelum lahir ke dunia. Atas dasar ini tauhid (mengesakan Tuhan), sebagaimana dinyatakan Hossein Nasr, merupakan kebenaran bersifat abadi yang telah ada sejak permulaan.[9] Hanya saja ada kalanya kemudian ia tertimbun sehingga tidak bisa tumbuh mekar (kafir). Akan tetapi meski demikian, fitrah ketauhidan itu tidak akan pernah lenyap-hilang dan mati, sebagaimana firman Allah "*la tabdil li khalq Allah*" (Qs. ar-Rum/30: 30). Fitrah ketauhidan yang abadi inilah yang oleh para filosof perennial biasa diapresiasi sebagai *sophia perennis* atau *hikmah khalidah* (kebijaksanaan atau kebenaran abadi).

Konsepsi di atas mengimplikasikan bahwa Islam dengan tauhid sebagai esensinya merupakan agama yang mencakup seluruh sejarah kemanusiaan; Islam sudah ada sejak permulaan, oleh karenanya bersifat universal. Adam sebagai manusia pertama adalah muslim berdasarkan kenyataan bahwa ia merupakan nabi pertama dan bahwa ia telah mengakui keesaan Allah, dan begitu pula para nabi atau rasul lainnya yang hadir sebelum Muhammad. Sebagai misal adalah: Nabi Nuh (Qs. Yunus/10: 71-72); Ibrahim (Qs. Ali Imran/3: 67 dan al-Hajj/22: 78); Ya'kub (Qs. al-Baqarah/2: 132); Yusuf (Qs. Yusuf/12: 101); Sulaiman (Qs. an-Naml/27: 29-97), Isa (Qs. Ali Imran/3: 52) dan sebagainya. Jika memang demikian adanya maka secara doktrinal agama Islam (baca, tauhid) yang disampaikan oleh nabi Muhammad tidak bisa dikatakan sepenuhnya bersifat baru, karena sudah diajarkan para nabi sebelumnya. Dalam konteks ini ketauhidan yang dibawa Muhamad lebih bermaksud memberikan penegasan kembali terhadap kebenaran asasi (tauhid) yang menjadi inti agama Allah, yang dibawa oleh para rasul sebelum Muhamad. Kebenaran asasi itu terangkum dalam konsep *ad-din al-hanif* (ketundukan primordial) yang mengandung makna tidak saja tunduk terhadap aturan Tuhan tetapi juga kepada kebenaran-kebenaran spiritual-asasi yang tidak berubah

yakni tauhid. Doktrin tauhid inilah yang merupakan esensi Islam yang disampaikan oleh Muhammad dalam al-Qur'an dan juga para nabi sebelumnya. Dalam konteks ini kemudian al-Qur'an menyebut Muhammad dengan istilah *khatam al-anbiya'* yang berarti penutup para nabi (Qs. al-Ahzab/33: 40). Di samping itu kata *khatam* juga berarti cincin yakin cincin pengesah dokumen (kebenaran kitab suci sebelumnya).[10] Sebagai konsekuensinya maka setiap umat Muhammad di samping mengakui kebenaran al-Qur'an, mereka juga wajib mengakui keabsahan kitab-kitab suci terdahulu sebagai pembawa pesan ketuhanan pada zamannya, dan itulah sebabnya beriman kepada kitab-kitab suci, tentu termasuk juga kitab suci sebelum al-Qur'an, merupakan salah satu rukun iman. Inilah makna dan fungsi Islam (baca, tauhid) yang disampaikan oleh Muhammad sebagai pembenar atau penegas kembali agama (baca, doktrin ketauhidan) yang diajarkan oleh para nabi sebelumnya.

Sebagai agama terakhir, Islam yang disampaikan Muhammad sekaligus juga berfungsi sebagai pengoreksi dan penyempurna terhadap agama-agama sebelumnya (Qs. al-Baqarah/2: 87). Jika fungsi "penegas" lebih menyentuh pada aspek substansial agama yakni tauhid, maka fungsi sebagai penyempurna lebih berkaitan dengan aspek "bentuk" agama yakni syari'at—bagian yang kurang substansial. Sebab sebagaimana telah dijelaskan oleh para tokoh filosof perennial—Schoun misalnya—bahwa setiap agama mesti memiliki satu bentuk dan satu substansi.[11] Bentuk agama, atau dalam Islam adalah syari'at dalam pengertian sempit—kata Schoun, bersifat relatif (tidak absolut), namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang bersifat mutlak. Karena agama adalah merupakan gabungan dari substansi dan bentuk, maka agama kemudian menjadi suatu yang absolut tetapi relatif, dan itulah sebabnya agama bisa disebut sebagai *relatively-absolute*.[12] Konsepsi seperti ini sama sekali tidak berarti bentuk agama itu menjadi tidak atau kurang penting; substansi dan bentuk agama, menurut *perennialis*, adalah sama-sama penting, sebab substansi dan misi suatu agama baru bisa menjadi aktual ketika agama itu tampil dalam bentuknya yang nyata, dapat dikenali oleh manusia. Lebih dari itu dengan bentuk, keberadaan suatu agama menjadi fungsional dan

operasional. Dalam konteks ini al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa "bagi setiap umat telah Kami tetapkan syari'at khusus (Qs. al-Hajj/22: 67). Dengan kata lain, perbedaan agama yang disampaikan oleh para rasul hanya menyangkut bentuk-syari'atnya, sedangkan substan-si agama berupa tauhid tidak ada perbedaan signifikan. Konsepsi semacam inilah rupanya yang dikehendaki oleh para tokoh filsafat prennial dalam pernyataannya bahwa "bentuk agama bersifat relatif, namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang bersifat mutlak".

Berfungsinya Islam (Muhamad) sebagai penyempur-na agama sebelumnya menunjukkan bahwa agama Islam yang disampaikan oleh Muhamad adalah agama yang sempurna, baik substansi maupun bentuknya. Pada sisi lain juga berarti bahwa agama yang dibawa para rasul sebelum Muhammad adalah relatif belum sempurna, untuk tidak mengatakan tidak sempurna. Karakter ketidak-sempurnaan ini setidaknya terlihat dalam agama yang dibawa oleh nabi Musa (ada yang menyebut, Yahudi) misalnya dan nabi Isa as (kadangkala dinamakan, Kristen), yang keduanya telah hadir kepada umat manusia mendahului Islam yang disampaikan oleh nabi Muhamad SAW. Dua agama sebelum Muhamad itu dalam batas-batas tertentu bisa dikatakan berbeda secara diametral: agama yang disampaikan Musa memberikan penekanan yang begitu kuat terhadap eksoterisme, meskipun tidak sampai membuang atau meniadakan esoterisme agama, sedangkan agama yang dibawa oleh nabi Isa begitu memberikan penekanan atas dimensi esoterisme, meskipun tentu saja tidak sampai berarti meniadakan eksoterisme. Sementara itu agama Islam yang disampaikan oleh Muhamad mensisn-tesiskan secara seimbang dua dimensi agama tersebut, bahkan kedua dimensi itu diposisikan dalam pola hubungan kesatuan integral. Terhadap agama Musa, Islam Muhammad melengkapi dengan ajaran kasih (esoterisme), dan sebaliknya terhadap agama Isa, Islam Muhamad melengkapinya dengan doktrin-doktrin yang bersifat legal-formal (eksoterisme).[13] Inilah salah satu karakteristik Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad sebagai indikasi kesempurnaannya, sehingga rasional kalau kemudian ia juga berperan menyempurnakan agama-agama yang

telah disampaikan oleh para rasul sebelumnnya. Oleh karena itu al-Qur'an secara eksplisit telah menyatakan bahwa Islam yang dibawa oleh Muhammad merupakan agama yang telah sempurna (Qs. al-Ma'idah/5: 3).

C. KARAKTERISTIK ISLAM

Sebagai pembuka untuk menguraikan universalitas Islam, kutipan berikut ini penting untuk direnungkan. George Bernard Shaw, seorang pemikir Inggris terkemuka, pernah menyatakan mengenai Islam sebagai berikut:

> *Saya selalu memandang dengan penuh hormat terhadap agama (yang dibawa) oleh Muhammad, karena keistimewaan vitalitasnya. Ia adalah satu-satunya agama yang bagiku tampak memiliki kemampuan mengasimilasi fase-fase perubahan eksistensi, sehingga dapat menarik manusia dari berbagai usia. Aku telah mengkajinya—manusia istimewa tauladan zaman—dan dalam keyakinanku tidak sedikit pun ia menampakkan sikap anti Yesus, dan selayaknya pula apabila ia disebut sebagai penyelamat kemanusiaan. Saya yakin apabila orang seperti itu memiliki kekuasaan seperti seorang diktator dalam masa modern, tak pelak lagi pasti ia akan dapat menyelesaikan masalah lewat cara-cara yang akan melahirkan kedamaian dan kebahagiaan. Saya berani meramalkan bahwa apa yang diajarkan Muhammad di suatu masa kelak akan dapat diterima oleh orang Eropa, sebagaimana pula telah mulai diterima oleh orang Eropa masa kini.*[14]

Pertanyaan yang mungkin mula-mula muncul usai membaca nukilan tersebut adalah karakteristik apa yang menyebabkan jutaan manusia menerima dan mengakui kebenaran Islam pada masa lalu, dan tetap sedemikian menariknya di zaman modern seperti sekarang ini? Sebagai agama yang melengkapi proses kesinambungan agama wahyu, agama Islam telah memiliki berberapa karakteristik atau sifat dasar,[15] dan sekaligus karakteristik itu merupakan keistimewaan Islam yang membedakannya dengan agama-agama lainnya. Diantara karakteristik itu adalah sifat universalitas ajaran Islam.

Berbeda dengan agama lain, termasuk agama yang dibawa oleh para nabi sebelumnya, Islam yang dibawa oleh Muhammad bersifat universal. Dan bahkan universalitas Islam atau keberlakuan

ajaran Islam untuk seluruh manusia, yang hidup di segala tempat, zaman dan keadaan, merupakan suatu prinsip ajaran Islam yang mesti diterima oleh seluruh umat manusia (Muslim) sebagai suatu keyakinan.[16] Argumentasi-argumentasi keagamaan yang berkaitan dengan hal ini cukup banyak dan saling kait-mengkait, dan boleh jadi juga berbeda-beda. Namun pada akhirnya semua argumen bertemu pada satu titik kesimpulan atau konklusi bahwa kebenaran ajaran agama Islam—agama Allah yang disampaikan kepada manusia dengan perantaraan nabi Muhammad—itu adalah bersifat universal.

Di antara bukti dan sekaligus menjadi argumen atas universalitas ajaran agama Islam adalah terlihat pada uraian di bawah ini:

Pertama, jangkauan dan sasaran dakwah Islam. Kita ketahui bahwa para utusan sebelum Muhammad hanya diutus kepada kaum atau bangsa tertentu, sehingga misi dakwahnya bersifat lokal. Nabi Ibrahim dan Musa, misalnya, hanya diutus untuk menyampaikan dakwahnya kepada bani Israil, dan begitu pula Isa (Qs. ash-Shaff: 6); nabi Shalih khusus diutus untuk kaum Tsamud (Qs. an-Naml: 45) dan begitu seterusnya. Sedangkan nabi Muhammad, dengan agama Islam yang dibawanya, diutus kepada seluruh umat manusia, tidak hanya kepada kaum atau bangsa tertentu. Dan ajaran yang dibawa oleh beliau bisa berlaku untuk semua umat manusia, siapa pun dia, di mana pun dan kapan pun. Dengan kata lain, sasaran dakwah Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad bersifat lintas bangsa, waktu dan tempat. Hal seperti ini telah jelas dalam salah satu ayat al-Qur'an "tidaklah Kami utus engkau (Muhammad) kecuali untuk membawa khabar gembira dan peringatan bagi seluruh manusia, tetapi kebanyakan manusia tidak tahu" (Qs. as-Saba': 28).

Misi dakwah Islam oleh nabi Muhammad dilaksanakan melalui dakwah sepanjang hayatnya, dan kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya dan atau ulama' pewarisnya. Mula-mula Muhammad menyampai-kan dakwahnya kepada kaumnya sendiri suku Quraisy, dan kemudian meluas kepada suku-suku Arab lainnya. Setelah bangsa Arab yang berada di semenanjung Arabia menerima ajaran yang disampaikannya, Muhammad mengirimkan beberapa

utusan kepada raja-raja dan para penguasa untuk mengajak mereka masuk Islam. Diantara penguasa itu adalah raja Persia, Ethiopia, penguasa Alexandria, Muwaqis dan gubernur Bizantium dan Basra.[17]

Penyampaian Islam ke negara-negara lain di luar semenanjung Arabia dilanjutkan oleh khalifah pertama Abu Bakar. Tetapi usaha itu baru jelas hasilnya pada masa khalifah Umar bin Khathab, di mana pada masa itu Islam mulai berhasil menembus wilayah Mesir, Palestina, Suriah, Irak dan Persia. Kemudian pada masa daulah umawi, dakwah Islam diperluas hingga ke Spanyol dan Perancis di Eropa dengan melalui Afrika Utara, ke Cina melalui Asia Tengah, dan bahkan sampai ke India dengan melalui Afghanistan. Dan pada masa sesudah itu Islam masuk ke Eropah Timur sampai pada perbatasan Wina, dan di Asia Tenggara sampai ke Malasyia dan Philipina serta Indonesia.[18] Dengan demikian Islam telah dianut oleh sejumlah manusia dari berbagai ragam bangsa, bahasa, budaya, ras dan adat-istiadat, dan bahkan juga kasta. Akan tetapi meski demikian mereka itu tetap disatukan oleh sumber ajaran fundamental yang sama yakni kitab suci al-Qur'an. Hal demikian ini menurut Harun Nasution menunjukkan bahwa misi dakwah Islam bukan hanya ntuk kaum tertentu, melainkan untuk seluruh umat manusia di seluruh penjuru dunia, karenanya Islam merupakan agama yang bersifat universal.

Kedua, ajaran Islam bersifat *waqi'iyah*, yakni berpijak pada kenyataan objektif manusia.[19] Dengan kata lain, ajaran Islam itu sesuai dengan realitas dasar manusia. Lebih jauh Qurasih Shihab menunjuk ayat pijakannya yakni "maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu" (Qs. ar-Rum: 30). Kalau disadari bahwa fitrah kemanusiaan merupakan suatu yang dimiliki oleh seluruh manusia, maka hal itu berarti al-Qur'an telah memberi penegasan bahwa ajaran Islam yang dibawa oleh nabi Muhamad sesuai betul dengan seluruh umat manusia.

Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid mengede-pankan contoh universalitas Islam, yakni berupa lima jaminan dasar bagi manusia, yaitu lima buah jaminan dasar yang diberikan kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun bersifat kelompok.

Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum Islam *(al-kutub al-fiqhiyah*) lama yakni jaminan dasar akan: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum; (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan utuk berpindah agama; (3) keselamatan keluarga dan keturunan; (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum dan (5) keselamatan profesi.[20]

Selain melalui lima jaminan dasar terhadap manusia itu, universalitas Islam, dalam konteks *waqi'iyah*, juga dapat dibuktikan melalui makna dasar Islam itu sendiri. Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa substansi Islam adalah ketundukan primordial yakni ketundukan kepada hukum agama dan sekaligus juga ketundukan kepada kebenaran sepiritual asasi yang tidak pernah berubah (tauhid)—terlepas dari adanya penyelewengan—yang oleh para filosof perennial disebutnya sebagai kebnaran abadi. Ketundukan primordial ini, kata Hossein Nasr, sudah ada pada manusia sejak permulaan dan tidak akan pernah hilang. Jika memang demikian berarti ajaran Islam yang berintikan ketundukan itu sesuai dengan realitas objektif seluruh manusia, di mana pun dan kapan pun. Terlepas dari adanya tindakan penyelewengan setelah manusia lahir ke dunia.

Hanya saja di sisi lain ada kenyataan yang tidak bisa dihindari yakni terjadinya perbedaan. Baik perbedaan yang disebabkan oleh persoalan waktu, tempat maupun oleh pribadi masing-masing manusia. Sifat redaksi al-Qur'an merupakan salah satu faktor yang ikut juga mengakibatkan terjadinya perbedaan-perbedaan itu.

Dari kedua kenyataan di atas, yang ternyata keduanya diakui keberadaannya oleh al-Qur'an, tampaklah karakter *waqi'iyah* ajaran Islam. Dan dari dua kenyataan itu pula ditarik konklusi perihal adanya ajaran al-Qur'an yang bersifat universal, berpijak pada kesamaan yang dimiliki oleh semua manusia, dan ada pula yang partikular atau kondisional akibat perbedaan-perbedaan manusiawi tempat atau waktu. Menurut Harun Nasution,[21] ajaran al-Qur'an bersifat universal, yang tidak berubah dan tidak boleh dirubah hanya sedikit sekali yakni kurang lebih hanya 500 ayat atau sekitar 8 % dari seluruh ajaran al-Qur'an. Kemudian tentang perincian maksud dan

pelaksanaan ajaran dasar al-Qur'an itu dapat disesuaikan dengan situasi, kondisi, tempat dan waktu tertentu. Akibatnya muncullah berbagai aliran dan mazhab dalam dunia Islam, baik menyangkut teologi, falsafah, tasawuf dan sebagainya, yang semuanya itu dapat dikembalikan kepada istilah Syah Walilyullah sebagai Islam universal dan lokal.[22] Maksudnya, di dalam Islam memang terdapat ajaran-ajaran yang bersifat universal, tetapi penafsiran dan cara pelaksanaan ajaran-ajaran universal itu berbeda dari satu tempat ke tempat lain, bercorak lokal. Inilah kata Harun Nasution suatu bukti bahwa Islam merupakan agama yang selalu sesuai dengan segala tempat dan zaman.[23]

Diantara contoh universalitas al-Qur'an, ditinjau dari sisi zaman, adalah ajaran musyawarah. Di dalam al-Qur'an dinyatakan "*wa syawir hum fi al-amr*", hanya saja opersional musyawarah tidak dijelaskan oleh al-Qur'an. Maka dalam sistem pemerintahan monarkhi Islam di masa silam musyawarah dilaksanakan melalui raja dengan meminta pendapat kepada pembanatu-pembantu dekatnya, dan setelah mempertimbangkan pendapat-pendapat itu kemudian raja mengambil keputusan. Penafsiran ini tentu berbeda lagi dengan penafsiran-penafsiran pada masa modern seperti sekarang ini. Yang jelas sebagai dinyatakan oleh Harun Nasution, karena semuanya adalah penafsiran dan penjabaran dari ajaran dasar al-Qur'an maka semuanya berada dalam lingkup kebenaran.

D. KERANGKA DASAR ISLAM

Tentang kerangka dasar Islam terdapat berbagai formulasi yang disampaikan oleh para ahli. Dengan mengikuti sistematika iman, islam dan ihsan seperti dijelaskan oleh hadis nabi. Endang Saefuddin Anshari menjelaskan bahwa kerangka dasar ajaran Islam terdiri dari akidah, syari'ah dan akhlak. Ketiga kerangka dasar ajaran Islam itu dapat dijelaskan sebagai berikut ini:

1. Akidah

Secara etimologis kata akidah merupakan bentuk masdar dari *'aqada-ya'qidu-'aqdan-'aqidatan*, yang berarti simpulan, ikatan dan

sangkutan. Sedangkan secara teknis, akidah berarti iman, kepercayaan dan keyakinan. Pembahasan tentang akidah Islam pada umumnya berkisar pada *arkan al-iman*, rukun iman yang enam. Secara keilmuan, kajian tentang akidah Islam dilakukan oleh ilmu tauhid, ilmu kalam dan juga filsafat Islam.

Karena ia sebagai suatu keyakinan, maka ia hanya bertempat dalam hati. Tidak selamanya akidah Islam itu bersifat rasional, sebab memang ada masalah-masalah tertentu yang akal tidak mempu merasionalkan. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan oleh para mutakallimin dan filosof muslim hanyalah terbatas pada upaya pengukuhan dan pemerincian lebih lanjut terhadap akidah Islam itu.

2. Syari'ah

Secara etimologis syari'ah berarti jalan lurus ayang harus ditempuh. Sedangkan secara teknis syari'ah ialah sistem norma hukum ilahi yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan sesama manusia, hubungan manusia dengan benda di dalam lingkungan hidupnya.[24] Jadi syari'at Islam itu memuat aturan-aturan atau hukum Allah yang mengatur hubungan manusia, baik yang menyangkut kaidah ibadah maupun kaidah muamalah. Karena syari'ah merupakan hukum-hukum yang ditetapkan Allah, maka tingkat kebenarannya bersifat mutlak, berbeda dengan fikih sebagai hasil ijtihad yang tentu kebenarannya bersifat relatif. Secara keilmuan, kajian tentang syari'at Islam dilakukan dalam ilmu fikih, meskipun fikih itu sendiri bebeda dengan syari'ah, yakni sebagai interpretasi dan penjabaran lebih lanjut dari syari'at Islam.

3. Akhlak

Di samping akidah dan syari'ah, ajaran Islam juga mencakup akhlak. Akhlak berasal dari kata *khuluq* (perangai atau tingkah laku), dan ada sangkut pautnya dengan Khaliq dan makhluk.[25] Istilah akhlak ini berhubungan dengan sikap, budi pekerti, perangai dan tingkah laku. Dengan demikian, akhlak merupakan aspek ajaran Islam yang menyangkut norma-norma bagaimana manusia harus berperilaku, baik terhadap Allah maupun terhadap sesama makhluk. Secara keilmuan aspek akhlak ini dibahas dalam suatu ilmu yang disebut dengan

akhlak-tasawuf.

E. METODE PEMAHAMAN ISLAM

Dalam perjalanan sejarah ada berbagai cara yang dipergunakan oleh para pemikir Islam untuk mendekati dan memahami ajaran Islam. Menurut Mukti Ali, setidaknya ada tiga jenis pendekatan yng telah dipergunakan untuk memahami ajaran Islam, yaitu pendekatan *naqli* (tradisional), *'aqli* (rasional) dan *kasyfi* (mistis).[26] Secara lebih rinci tiga pendekatan itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pendekatan *Naqli* (Tradisional)

Pendekatan naqli adalah metode memahami Islam dengan langsung merujuk kepada makna harfiah atau makna tekstual al-Qur'an dan sunnah, tanpa memberikan peranan kepada akal dan hasil pemikiran lainnya. Pendekatan ini cenderung menolak ilmu kalam dan tasawuf. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks-teks wahyu sudah komplit menampung segala masalah yang diperlukan dan mengikuti tradisi nabi Muhamad serta *as-salaf as-salih*. Dalam konteks ini Abu Zahrah memberikan pernyataan:

> *Kaum salaf seperti yang dilukiskan oleh Ibn Taimiyah adalah mereka yang berpendapat bahwa tidak ada jalan untuk mengetahui akidah, hukum dan apa yang ada hubungannya dengan itu secara global atau terperinci, kecuali hanya didapatkan dari al-Qur'an dan sunah yang menerangkan hal itu. Maka yang diterangkan oleh al-Qur'an dan sunah itu tidak boleh ditolak. Menolak berarati melepaskan tali agama. Akal tidak mempunyai kekuasaan untuk mentakwilkan atau menafsirkan atau menghukumi al-Qur'an kecuali mengikuti apa yang telah dikandung olehnya. Kalau sekiranya akal itu mempunyai kemampuan, itupun terbatas pada pembenaran, ketaaatan dan menerangkan pendekatan antara dalil akal dan nakli dengan tidak ada perbedaan antara keduanya. Akal berkedudukan sebagai saksi, bukan sebagai penentang, sebagai penjelas dari dalil yang terkandung dalam al-Qur'an.*[27]

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa pendekatan *naqli* secara historis pada umumnya telah dipergunakan oleh kaum salaf.

Kemudian pada sekitar abad ke-7 H, salafisme diformulasikan kembali oleh Ibn Taimiyah, dan selanjutnya pada abad ke-12 H secara lebih kaku dimunculkan kembali oleh Muhamad bin Abdul Wahab di Saudi Arabia, dengan gerakannya yang dikenal dengan wahabiah.

2. Pendekatan *'Aqli* (Rasional)

Berbeda dengan pendekatan naqli, pendekatan yang kedua ini cenderung pada model pemahaman Islam dengan menekankan pada rasionalitas dan spekulatif. Pendekatan ini menempatkan rasio sebagai alat yang dominan, sehingga teks-teks wahyu, baik menyangkut akidah maupun hukum, harus diterima secara rasional. Untuk itu semua hasil pemikiran rasional dapat dipergunakan bila berdaya guna untuk memperkuat kebenaran dan menambah keyakinan. Metode ini dalam kenyataan sejarah banyak dipergunakan oleh para teolog Mu'tazilah dan filosof muslim dalam bidang akidah, serta Abu Hanifah dalam bidang fikih.

3. Pendekatan *Kasyfi* (Mistis)

Pendekatan kasyfi adalah metode yang dipergunakan oleh para sufi untuk memperoleh pengetahuan atau ma'rifah secara langsung dari Allah dengan intuisi sebagai instrumennya, bukan melalui nalar. Dalam hal ini para sufi lebih menekankan pada penghayatan aspek dalam atau esoterisme Islam, meskipun tidak sampai membuang yang eksoterik.

Menurut Mukti Ali ketiga jenis pendekatan tersebut sudah ada sejak zaman Nabi, dan selanjutnya juga diaplikasikan para ulama, meskipun tidak selamanya berjalan secara pararel. Bahkan pasca nabi Muhamad terdapat beberapa tokoh Islam yang mencoba untuk mengintegrasikan pendekatan-pendekatan itu. Al-Asy'ari, misalnya, berupaya mengintegrasikan antara pendekataan tradisional-tekstual dengan rasional dalam teologi Islam, terlepas dari sejauh mana keberhasilannya. Sementara al-Gazali nampaknya justru bermaksud melakukan kompromi terhadap ketiga bentuk pendekatan itu, meskipun kemudian yang lebih nampak hasilnya adalah kompromi antara pendekatan *naqli* dengan *kasyfi*.

Catatan Akhir:

---

[1] Wilfred Cantwelt Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: The New American Library of the World Literature, 1964), h. 75.

[2] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 57.

[3] Tim Penyusun, *Teks Book Dirasah Islamiyah*, (Surabaya: Aneka Bahagia, 1995), hal. 11.

[4] *Hasil Keputusan Konggres Ulama Indonesia* pada tanggal 29 Desember 1954 sampai dengan 2 Januari 1955 di Yogyakarta.

[5] *Ibid.,* h. 23

[6] Oleh karena itu Harun Nasution, yang dalam rumusan definisinya lebih melihat Islam sebagai sebuah doktrin, pernah mengatakan bahwa "Islam sebagai ajaran yang diwahyukan oleh Tuhan kepada manusia dengan perantaraan Muhammad". Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya I* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 24.

[7] Sidi Gazalaba, *Masyarakat Islam, Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 75.

[8] *Ibid*., h. 76.

[9] Sayyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, terj: Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1994), h. 16.

[10] Budhy Munawwar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 15.

[11] Frithjof Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993), h. 25.

[12] Komaruddin Hidayat dan Muhamad Wahyuni Nafis, Agama Masa Depan, h. 54.

[13] Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *op. cit.,* h. 63.

[14] Khurshid Ahmad, Kuram Murad dan Mustafa Ahmad az-Zarqa, *The Islamic Fondation*, terj. Nasir Budiman dan Mujibah Utami (Jakarta: Rajawali Press, 1981), h. 25.

[15] Sebenarnya ada tujuh karakteristik agama Islam, yaitu: (1) bersifat universal; (2) ajarannya sederhana, rasional dan praktis; (3) sebuah cara hidup yang lengkap; (4) kesatuan antara materi dan kerohanian; (5) keseimbangan antara pribadi dan masyarakat; (6) ketetapan dan

perubahan; (7) al-Qur'an sebagai pedoman suci umat Islam tetap terjaga keaslian dan kemurniaannya. Lihat, Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, jilid II (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h.247.

[16] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), h. 213.

[17] Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 32.

[18] *Ibid.*, h. 32-33.

[19] M. Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 214.

[20] Budhy Munawwar-Rachman, *op. cit.,* h. 546.

[21] Muzani, *op. cit.,* h. 33.

[22] Harun Nasution, *Pembaharuan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 22.

[23] Muzani, *op. cit.,* h. 34.

[24] *Ibid.*, h. 26.

[25] *Ibid.*, h. 27.

[26] Mukti Ali, *op. cit.,* h. 19.

[27] Abu Zahrah, *Sejarah Mazhab-mazhab Islam tentang Politik dan Akidah*, terjemah Shobahusurur (Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal/PSIA, 1991), h. 215.

BAB III
AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER DASAR AJARAN ISLAM

A. PENGERTIAN AL-QUR'AN

Secara etimologis, kata al-Qur'an mengandung arti bacaan yang dibaca. Lafadz al-Qur'an berbentuk *isim mashdar* dengan "*isim maf'ul*". Lafadz al-Qur'an dengan arti bacaan, misalnya dapat dilihat pada firman Allah yang artinya sebagai berikut:

> *"Janganlah, engkau menggerakkan lidahmu untuk terburu-buru membacanya. Sesungguhnya menjadi tanggungan-Ku mengumpulkan dan membacanya. Maka apabila Kami membacanya, maka ikutilah pembacaannya" (QS. Al-Qiyamah: 16-18).*

Mengenai asal-usul kata al-Qur'an, di kalangan ahli ada beberapa pendapat, yang antara lain adalah:[1]

1. Al-Syafi'i (150-204 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an ditulis dan dibaca dengan tanpa hamzah (al-Quran) serta tidak diambil dari kata lain. Ia adalah nama khusus yang diPakai untuk kitab suci yang diberikan kepada nabi Muhamad, sebagaimana kitab Injil dan Taurat yang masing-masing diberikan kepada Isa dan Musa.
2. Al-Farra' (w. 207 H), penulis kitab *Ma'ani al-Qur'an*, berpendapat bahwa kata al-Qur'an tidak berhamzah, dan diambil dari kata qara'in, bentuk jamak dari qarinah, yang bermakna indikator/petunjuk. Hal ini dikarenakan sebagian ayat al-Qur'an serupa satu sama lain, sehingga seolah-olah sebagian ayatnya merupakan indikator dari apa yang dimaksud oleh ayat lain yang serupa itu.
3. Al-Asy'ari (w. 324 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an tidak berhamzah dan diambil dari kata *qarana* yang berarti menggabungkan. Hal ini disebabkan karena surat-surat dan ayat-

ayat al-Qur'an dihimpun dan digabungkan dalam satu mushaf.

4. Al-Zajjaj (w. 311 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an berhamzah, berwazan *fu'lan* dan diambil dari kata *al-qar'u* yang berarti menghimpun. Hal ini karena al-Qur'an merupakan kitab suci yang menghimpun intisari dari ajaran-ajaran kitab sebelumnya.
5. Al-Lihyani (w. 215 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an berhamzah, bentuk masdar dari *qara'a* yang berarti membaca. Hanya saja menurut al-Lihyani merupakan masdar yang bermakna isim *maf'ul*. Jadi al-Qur'an artinya *maqru'* (yang dibaca).

Terhadap pendapat-pendapat yang disebutkan di atas Shubhi al-Shalih mengemukakan penilaiannya bahwa pendapat yang paling benar adalah "al-Qur'an masdar dan muradif dengan *qira'ah* (bacaan),[2] sebagai tersebut di dalam Qs. al-Qiyamah ayat 17-18:

إنّ علينا جمعه و قرأ نه. فإذا قرأنا ه فا تّبع قرأ نه

"Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu) pandai membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu".[3]

Adapun pengertian al-Qur'an secara terminologis dapat dipahami dari pandangan beberapa tokoh berikut ini:

1. Menurut al-Zuhaili:[4]

   القرأ ن هو كلا م الله المعجز المنزّل على النبىّ ص م باللفظ العربىّ المكتوب فى المصا حف المتعبّد بتلا وته المنقول عنه بالتوا تر المبدوء بسورة الفا تحةالمختوم بسورة النّا س

   "Al-Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi Muhammad yang tertulis dalam mashahif menrupakan ibadah dalam mebacanya, yang diriwayatkan secara mutawatir diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan an-Nas".
2. Shubhi al-Shalih[5] merumuskan definisi al-Qur'an yang dipandang sebagai definisi yang dapat diterima oleh para ulama', terutama ahli bahasa, fikih dan ahli ushul.

القرأن هو الكلا م المعجز المنزّل على النّبىّ صلّى الله عليه وسلّم المكتوب فى المصا حف المنقول عنه با التوا تر المتعبّد بتلا وته

"al-Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz, yang diturunkan kepada nabi saw, yang tertulis dalam mashahif yang diriwayatkan secara mutawatir dan merupakan ibadah dalam membacanya".

3. Menurut al-Shabuni:[6]

"Al-Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi terakhir melalui al-amin jibril yang tertulis dalam mashahif yang diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, merupaka ibadah dalam membacanya diawali dengan surat al-fatihah dan diakhiri dengan surat an-Nas".

Bila dilakukan analisis secara kritis, ada kelemahan yang inheren pada rumusan definisi masing-masing di atas. Pada definisi pertama tidak dimasukkan *bi wasithah jibril* sebagai indikasi kekurangannya, mengingat al-Qur'an mesti diwahyukan dengan perantaraan Jibril, meski tidak semua yang diwahyukan Tuhan melalui Jibril mesti berupa al-Qur'an. Sedangkan kelemahan pada rumusan definisi yang kedua, di samping karena tidak dimasukkannya unsur *bi wasithah Jibril*, juga karena tidak terdapatnya unsur bahasa Arab ke dalam rumusan itu. Padahal yang dinamakan al-Qur'an pasti berbahasa Arab (Lihat, Qs. Fushshilat: 3), sehingga tafsir dan terjemahnya dalam bentuk bahasa apapun tidak bisa dinamakan al-Qur'an. Dan begitu pula rumusan definisi yang ketiga, di dalamnya tidak disebutkan bahasa Arab sebagai salah satu unsur substansialnya.

Bertolak dari analisa di atas, kiranya dapat ditegaskan bahwa al-Qur'an adalah kalamullah yang mu'jiz, yang diturunkan kepada Muhamad dengan melalui Jibril, dengan lafadz Arab, yang ditulis dalam mashahif, yang membacanya sebagai suatu ibadah, dan diriwayatkan secara mutawatir. Dengan demikian, unsur-unsur pokok yang mutlak terkandung dalam pengertian al-Qur'an adalah:

1. Al-Qur'an adalah kalamullah yang bersifat mu'jiz.
2. Al-Qur'an adalah kitab suci yang khusus diturunkan kepada nabi Muhammad.
3. Metode pewahyuan al-Qur'an mesti melalui Jibril, meski tidak

semua yang diwahyukan lewat Jibril berwujud al-Qur'an.

4. Al-Qur'an berhasa Arab, yang lafadz—dan tentu juga maknanya—berasal langsung dari Allah.
5. Al-Qur'an adalah kalamullah yang eksistensinya sudah tertuliskan dalam mushaf.
6. Al-Qur'an merupakan kalamullah yang membacanya saja sudah dinilai sebagai ibadah.
7. Al-Qur'an merupakan kalamullah yang periwayatannya secara mutawatir.

Di samping sebutan atau nama al-Qur'an, para ulama' juga memberikan beberapa sebutan lain dengan jumlah yang sangat bervariasi, bahkan kadangkala terkesan berlebihan. Abu Ma'ali 'Uzaizi bin Abdul Malik menjelaskan dalam kitabnya al-Burhan bahwa Allah telah menamai al-Qur'an dengan 55 nama.[7] Bahkan Abu Hasan al-Harali menegaskan bahwa ada lebih dari 90 nama untuk al-Qur'an.[8] Pendapat semacam ini sangat berlebihan, sebab telah terjadi pencampur-adukan antara nama dan sifat al-Qur'an. Kebanyakan yang semula mereka anggap sebagai nama-nama al-Qur'an ternyata hanya merupakan sifat-sifat al-Qur'an. Adapun di antara pendapat yang lebih dapat dipegangi adalah yang dikemukakan oleh al-Zuhaili yang menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki 5 nama, yakni al-Qur'an, al-kitab, al-mushaf, al-nur dan al-furqan.[9] Hanya saja sebagaimana disampaikan oleh Subhi al-shalih, bahwa di antara lima nama itu terdapat dua nama atau sebutan yang paling terkenal yakni al-Qur'an dan al-Kitab.[10]

B. ISI/KANDUNGAN AL-QUR'AN

Seluruh umat Islam sepakat bahwa Islam yang disampaikan oleh Muhamad adalah agama yang sempurna, dan bahkan paling sempurna. Atas dasar ini kemudian ada sebagian pemikir Islam yang berpendapat bahwa al-Qur'an telah menjelaskan segala-galanya, tak ada sesuatupun yang alpa darinya. Relevan dengan pandangan seperti ini Rasyid Ridla pernah mengatakan bahwa al-Qur'an mengandung semua ilmu pengetahuan yang ada di alam kosmis ini.[11] Dengan kata lain, al-Qur'an merupakan kitab suci yang di dalamnya sudah

dijelaskan sistem perekonomian, politik, sosio-budaya, ilmu pengetahuan dan seterusnya, sehingga tidak ada suatu pun yang terlupakan olehnya. Hal ini didasarkan pada Qs. al-Ma'idah ayat 3:

وما من دابة فى الأرض ولا طا ئر يطير بجنا حيه إلاّ أمم امثا لكم ما فرّطنافى الكتا ب من شيء ثمّ الى ربّهم يحشرون

Artinya: "Hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridlai Islam itu jadi agamamu".

و يوم نبعث فى كلّ امّة شهيدا عليهم من انفسهم وجئنا بك شهيدا على هؤلاءونزّلنا عليك الكتا ب تبيا نا لكلّ شيئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين

Artinya: "(Dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri. Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri".

Ayat-ayat di atas dan yang senada dengannya memang dapat diartikan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sempurna isinya dalam arti tidak ada sesuatupun yang dilupakan dan segala-galanya telah dijelaskan di dalamnya. Namun pernyataan semacam ini masih perlu diklarifikasi dan dielaborasi lebih lanjut. Dalam konteks apa pernyataan itu muncul? Ringkasnya, pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an telah menjelaskan seluruh aspek kehidupan manusia, seperti sistem ekonomi, politik, perindustrian, ketatanegaraan, ilmu pengetahuan dan seterusnya masih perlu dilakukan pengujian lebih lanjut. Sebagai standarnya, antara lain adalah komposisi keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an beserta rincian isi kandungannya.

Al-Qur'an diturunkan Allah kepada Muhammad dalam rentang waktu sekitar 23 tahun, periode Makkah selama 13 tahun dan sisanya 10 tahun periode Madinah. Jumlah ayat al-Qur'an seluruhnya ada 114, dan disepakati bahwa 86 dari jumlah itu merupakan surat

Makiyah dan 38 merupakan surat Madaniyah. Apabila ditinjau dari segi jumlah ayat, al-Qur'an memuat 6236 ayat, 4780 ayat atau 76,65 prosen dari padanya adalah ayat-ayat Makiyah.[12]

Ayat-ayat Makiyah yang prosentasinya sekitar tiga perempat dari seluruh isi al-Qur'an, isinya secara umum berupa penjelasan mengenai keimanan, dan sedikit hal terkait dengannya. Oleh karena itu logis kiranya sebagian besar penjelasannya adalah mengenai Tuhan dan sifat-sifat-Nya, iman, kufr, islam, nifak, hidayah, syirk, khair dan syarr, akhirat dan dunia, surga dan neraka, kitab-kitab sebelum al-Qur'an, umat serta para nabi dan rasul sebelum Muhamad.[13]

Adapun ajaran yang berkaitan dengan hidup bermasyarakat dan bernegara terkandung dalam ayat-ayat Madaniyah, yakni ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan pada paska hijrah Nabi Muhamad ke Madinah. Karena pada periode Madinah itu keberadaan umat Islam sudah merupakan suatu tatanan masyarakat yang sudah memiliki wilayah, rakyat, pemerintahan, angkatan perang dan lembga-lembaga kemasyarakatan lainnya. Ayat-ayat Madaniyah berjumlah sekitar 1456 buah atau 23,35 prosen dari seluruh ayat al-Qur'an. Hanya saja perlu ditegaskan bahwa tidak seluruh ayat Madaniyah yang berjumlah 1456 itu mengandung ketentuan-ketentuan hukum tentang hidup kemasyarakatan umat Islam,[14] ada juga sebagian kecil darinya yang berbicara mengenai keimanan.

Berikut ini adalah perkiraan komposisi ayat al-Qur'an dan isinya. Ayat al-Qur'an yang memuat ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan kurang lebih hanya ada 500 buah ayat atau 8 prosen dari keseluruhan ayat al-Qur'an. Dari sejumlah itu, ayat-ayat mengenai ibadah ada 140, dan tentang hidup kemasyarakatan ada 228 ayat, dan kemudian sisanya berisi tentang keimanan. Menyangkut ayat-ayat mengenai hidup kemasyarakatan yang berjumlah 228 itu, Wahab Khalaf memberikan rincian lebih lanjut berikut ini:

> *(a) hidup kekeluargaan, perkwinan, perceraian, hak waris dan sebagainya ada 70 ayat; (b) hidup perdagangan/ perekonomian, jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, gadai, perseroan, kontrak dan sebagainya ada 70 ayat; (c) soal hukum pidana ada 30 ayat; (d) hubungan orang Islam dengan non muslim ada 25 ayat; (e) soal*

pengadilan ada 13 ayat; (f) hubungan orang kaya dengan orang miskin 10 ayat; dan (g) soal kenegaraan ada 10 buah ayat.[15]

Masalah keuangan, perindustrian, pertanian dan sebagainya tidak terdapat dalam teori rincian di atas. Memang betul dalam rincian tersebut telah ada ayat-ayat mengenai kenegaraan, misalnya, tetapi ayat-ayat itu tidak menjelaskan bentuk pemerintahan islami yang harus ditegakkan oleh seluruh umat Islam. Misalnya, apakah sistem pemerintahan harus mengambil bentuk khilafah, kerajaan, republik atau lainnya? Dalam konteks ini ayat-ayat tersebut hanya menjelaskan dasar-dasar fundamental atau prinsip-prinsip dasar berupa *fundamental ideas* yang harus dipegangi oleh seluruh umat Islam dalam pengaturan negara. Salah satu prinsip fundamental itu adalah permusyawaratan, sebagaimana ditegaskan dalam ayat "*wa syawirhum fi al-amr*". Musyawarah boleh dijalankan dalam berbagai bentuk pemerintahan, sebagaimana telah teruji dalam sejarah panjang politik umat Islam. Dan begitu pula masalah ekonomi, ayat-ayat al-Qur'an tidak menetapkan sistem perekonomian yang mesti ditegakkan, apakah model kapitalisme atau sosialisme; dalam hal ini yang dijelaskan olehnya hanya sejumlah prinsip dasar yang harus ditegakkan dalam tatanan perekenomian islam, diantaranya adalah haramnya riba dan wajibnya keadilan dilaksanakan.

Dengan dasar uraian di atas kiranya dapat dipahami bahwa sesungguhnya al-Qur'an tidak memberikan ketetapan tentang berbagai sistem dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Di dalam al-Qur'an belum ditetapkan sistem kenegaraan, sistem perekonomian,

sistem keuangan, sistem hidup bermasyarakat, perindustrian, pertanian dan sebagainya yang harus ditegakkan oleh umat Islam. Yang ditetapkan oleh al-Qur'an hanya dasar-dasar dan patokan-patokan umum semata, dan di atas dasar-dasar umum itulah kemudian umat Islam mengatur hidup kemasyarakatannya, sehingga muncul sistem pemerintahan Islam, ekonomi, keuangan, dan sistem masyarakat Islam. Ringkasnya, meski al-Qur'an tidak mengandung sistem ekonomi, kenegaraan, keuangan dan sebagainya, hal ini bukan berarti ekonomi, masyarakat, politik Islam dan sebagainya tidak terdapat dalam al-Qur'an. Semua sistem ini telah ada, hanya saja

bukanlah merupakan doktrin absolut yang tidak dapat berubah menurut perkembangan zaman; semua sistem itu merupakan hasil ijtihad dan karenanya lebih merupakan hasil pikiran manusia, sehingga ia dapat berubah dan dirubah. Hanya saja dalam perubahan itu dimensi prinsip dasarnya yang terdapat di dalam al-Qur'an tidak boleh dilupakan dan tidak boleh dirubah, patokan-patokan itu harus tetap dijadikan pegangan. Pemahaman seperti ini relevan dengan semangat hadith "kalian lebih mengetahui soal-soal hidup keduniaanmu" (*antum a'lam bi umur dunyakum*), dan jelas hidup kemasyarakatan lebih sebagai persoalan keduniaan.

Ada hikmah agung terkait dengan konsep doktrinal di atas. Masyarakat secara sosiologis memiliki karakter dasar dinamis, berubah dan berkembang sejalan dengan tuntutan zaman. Sementara peraturan dan hukum memiliki efek mengikat. Oleh karena itu kalau peraturan dan hukum absolut berjumlah banyak dan terinci, maka dinamika masyarakat yang diaturnya tentu akan menjadi terikat olehnya, sehingga menjadi statis. Agar masyarakat menjadi dinamis, maka ayat-ayat yang mengaturnya jangan begitu banyak jumlahnya terkecuali menyangkut dasar-dasar pokoknya. Dengan kata lain, dalam masalah ini nampaknya Tuhan menyerahkan kepada akal manusia untuk mengaturnya, sesuai dengan ayat-ayat yang mendasarinya yang berjumlah hanya sedikit lagi global, tidak bersifat terinci. Di sinilah letak hikmah mengapa ayat-ayat al-Qur'an tidak banyak membicarakan masalah hidup kemasyarakatan manusia.

Adapun mengenai ilmu pengetahuan, fenomena alam memang disinggung oleh al-Qur'an, yang menurut perkiraan ahli berjumlah sekitar 50 ayat.[16] Ayat-ayat yang biasa dinamakan ayat kauniyah ini, pada dasarnya memuat perintah dan dorongan kepada manusia agar memperhatikan dan memikirkan alam sekitar. Sebab dengan memperhatikan fenomena sekitarnya, manusia akan sampai kepada kesimpulan bahwa fenomena-fenomena yang tedapat di alam semesta tidaklah terjadi dengan sendirinya, melainkan mesti diciptakan dan digerakkan oleh dzat yang berada di balik alam ini yakni Tuhan. Dengan kata lain, perenungan terhadap alam akan mengakibatkan iman manusia menjadi semakin kokoh. Inilah tujuan sebenarnya dari

ayat-ayat kauniah.

Selain hal di atas penyebutan ayat kauniyah tidaklah diikuti oleh penjelasan terinci mengenai proses kejadiannya, dan proses itu hendaknya diusahakan oleh fikiran manusia. Kalau memang demikian maka kurang begitu tepat untuk dikatakan bahwa al-Qur'an itu telah membahas dan menjelaskan ilmu pengetahuan. Sebagaimana ditegaskan oleh Harun Nasution, yang tepat harus dikatakan bahwa ada di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut fenomena alam, yang mana ia juga menjadi objek kajian ilmu pengetahuan,[17] dan memang ilmu pengetahuan lebih merupakan hasil pemikiran manusia tentang fenomena alam dengan menggunakan metode ilmiah.[18] Oleh karena tepat apa yang disampaikan oleh Moh. Abduh bahwa al-Qur'an merupakan buku yang paling tidak ilmiah, meski di dalamnya disinggung fenomena alam yang juga menjadi bahasan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini al-Qur'an lebih merupakan kitab petunjuk kehidupan yang berlaku sepanjang masa.

Dan begitu pula mengenai teknologi. Kalau makna yang terkandung dalam istilah teknologi adalah cara melakukan sesuatu untuk memenuhi kebutuhan manusia dengan bantuan alat dan akal, maka al-Qur'an dalam penyebutan kisah umat terdahulu juga menyinggung hal-hal yang berhubungan dengan teknologi. Tetapi hal demikian bukanlah berarti al-Qur'an membahas soal teknologi, apalagi teknologi modern. al-Qur'an pada dasarnya merupakan buku petunjuk dan pegangan keagamaan, dan dalam penjelasan mengenai petunjuk dan pegangan itu al-Qur'an menyebut hal-hal yang ada hubungnnya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Uraian di atas menggambarkan betapa pandangan yang mengatakan bahwa al-Qur'an sudah mengandung segala-galanya adalah kurang tepat. Al-Qur'an tidak menguraikan sistem ekonomi, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi. Al-Qur'an hanya memuat penjelasan dasar-dasar pokoknya saja, dan juga fenomena-fenomena alam yang ada hubungannya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kalau demikian halnya, tiga ayat al-Qur'an yang biasa dijadikan rujukan untuk alasan kelengkapan isi al-Qur'an yakni Qs. al-Ma'idah ayat 3; al-An'am ayat 38 dan an-Nahl ayat 89 perlu ditelusuri kembali

makna kandungannya di dalam berbagai literatur kitab tafsir.

Yang pertama adalah Qs. al-Ma'idah ayat 3 "*al-yaum akmaltu lakum dinakum*....". Dengan mengutip dari Ibn Abbas, Ibn Katsir mengatakan bahwa menurut Ali bin Abi Thalib yang dimaksud oleh ayat ini adalah "iman telah disempurnakan, tidak perlu ada tambahan lagi dan tidak pula akan dikurangi".[19] Sementara itu al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa kata *akmal* dalam ayat itu bermakna melindungi yakni Aku (Allah) melindungi dari musuh, sehingga kamu mencapai kemenangan dan musuh mengalami kekalahan. Mungkin juga kata al-Zamakhsyari ayat itu berarti Tuhan pada hari itu telah menyempurnakan apa yang diperlukan manusia tentang yang halal dan haram.[20] Sehingga sebagaimana dikatakan Asbat,[21] bahwa sesudah itu tidak pernah lagi turun apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan. Menurut Rasyid Ridla, dengan menukil penjelasan Ibn Jarir, bahwa yang dimaksudkan dengan penyempurnaan agama dalam ayat ini adalah perginya kaum musyrikin dari Makah dan sucinya kota itu bagi umat Islam, sehingga dalam pelaksanaan haji tidak terdapat kaum musyrikin di kalangan umat Islam di Makah.[22] Menurut al-Baidlawi, yang dimaksudkan dengan penyempurnaan agama adalah kemenangan yang membuat agama Islam berada di atas agama-agama lainnya. Rasyid Ridla sendiri berpendapat bahwa bahwa yang dimaksudkan oleh ayat itu adalah penyempurnaan iman, hukum, budi pakerti, ibadah dengan terperinci dan muamalah dalam garis besar.[23]

Sedangkan ayat kedua (Qs. al-An'am 38) membicarakan tentang binatang di bumi dan di langit dan dalam konteks inilah penjelasan bahwa Tuhan tidak melupakan suatu apa pun di dalam al-kitab. Oleh karena itu Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui semua binatang, tidak lupa memberikan rizki kepadanya, baik di bumi maupun di langit. Selanjutnya ia mengutip ayat lain untuk memperkuat tarsir di atas "tidak ada suatu binatangpun di bumi yang rizkinya tidak tergantung pada Allah, dan Tuhan mengetahui tempat istirahat serta tempat perbekalannya; semuanya disebut dalam al-kitab dengan nyata".[24] Sementara al-Zamakhsyari menjelaskan yang dimaksud dengan al-Kitab dalam ayat ini bukanlah al-Qur'an tetapi *laukh makhfudh* yang ada di langit.[25] Penafsiran

semacam ini dimungkinkan sebab menurut Rasyid Ridla,[26] sebutan al-kitab itu mengandung berbagai arti yakni *laukh makhfudh*, *umm al-kitab* dalam induk al-Qur'an, ilmu Tuhan yang mencakup segala-galanya, dan juga berarti al-Qur'an. Jika yang dimaksudkan al-kitab ayat ini adalah *laukh makhfudh* atau *umm al-kitab* apalagi ilmu Tuhan, maka jelas itu mesti mengandung segala-galanya. Tetapi kalau yang dimaksud olehnya adalah al-Qur'an, makna yang dikandung olehnya ialah soal-soal agama secara umum. Dengan demikian arti yang terkandung di dalam kitab itu adalah "tidak Kami lupakan di dalamnya soal-soal hidayah yakni dasar-dasar agama, pegangan-pegangan, hukum-hukum, petunjuk tentang pemakaian daya jasmani serta daya akal nntuk kemaslahatan manusia.

Selanjutnya mengenai ayat 89 Qs. al-Nahl, al-Mujahid menafsirkan dengan "semua yang halal dan semua yang haram".[27] Pemaknaan ini relevan dengan pedapat al-Zamakhsyari yang menerangkan bahwa yang dimaksudkan adalah "segalanya mengenai soal agama, dan itu pun dengan bantuan sunah nabi, ijma', qiyas dan ijtihad.[28]

Dengan demikian semakin jelas bahwa pendapat yang mengatakan al-Qur'an mencakup segala-galanya dan menjelaskan segala-galanya, termasuk di dalamnya sistem hidup kemasyarakatan manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi modern, tidak dapat diterima dan kurang beralasan. Yang benar adalah bahwa dari 6236 ayat al-Qur'an ternyata hanya kurang dari 500 ayat yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan manusia. Dan kurang lebih ada 150 ayat al-Qur'an yang mengandung penjelasan tentang hal-hal yang ada kaitannya dengan ilmu pengetahuan dan fenomena alam.

Sejalan dengan dasar pemikiran sebagaimana telah dijelaskan di atas, Harun Nasution membagi ayat-ayat al-Qur'an—sesuai dengan kandungannya—menjadi sembilan bagian yakni:

> *(1) ayat-ayat mengenai dasar-dasar keyakinan, yang dari situ kemudian lahir teologi Islam; (2) ayat-ayat yang mengenai soal hukum yang kemudian melahirkan ilmu hukum Islam atau fikih; (3) ayat-ayat mengenai soal pengabdian kepada Tuhan yang membawa ketentuan-ketentuan tentang*

ibadah dalam Islam: (4) ayat-ayat mengenai budi pakerti luhur yang melahirkan etika Islam; (5) ayat-ayat mengenai dekat dan rapatnya hubungan manusia dengan Tuhan yang kemudian melahirkan mistisime atau tasawuf dalam Islam; (6) ayat-ayat mengenai tanda-tanda dalam alam yang menunjukkan adanya Tuhan, yang membicarakan soal kejadian alam di sekitar manusia. Ayat-ayat yang serupa ini menumbuhkan pemikiran filosofis dalam Islam; (7) ayat-ayat mengenai hubungan golongan kaya dengan miskin dan ini membawa pada ajaran sosiologis dalam Islam: (8) ayat-ayat yang ada hubungannya dengan sejarah terutama mengenai nabi-nabi dan umat mereka, sebelum Muhamad dan umat lainnya yang hancur karena keangkuhan mereka. Dari ayat ini dapat diambil pelajaran dan (9) ayat-ayat mengenai hal-hal lainnya.[29]

Selain itu terdapat pula pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu pada dasarnya mengandung pesan-pesan sebagai berikut: (1) masalah tauhid, termasuk di dalamnya segala kepercayaan terhadap yang gaib; (2) masalah ibadah yakni pengabdian kepada Tuhan; (3) masalah janji dan ancaman; (4) jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat, berupa ketentuan-ketentuan dan aturan-aturan yang hendaknya dipenuhi agar mendapatkan ridla Allah; (5) riwayat atau cerita, yakni sejarah orang-orang terdahulu baik sejarah bangsa-bangsa, tokoh-tokoh tertentu maupun para nabi dan rasul.[30]

C. OTENTISITAS AL-QUR'AN

Al-Qur'an merupakan satu-satunya kitab suci yang terpelihara nilai otentisitasnya. Di dalam surat al-Hijr ayat 9 Allah menyatakan sendiri jaminan atas keaslian al-Qur'an.

إنّا نحن نزّلنا الذ كر و إنّا له لحا فظو ن

Artinya: "Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur'an dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya" (Qs. al-Hijr: 9).

Ayat tersebut memuat janji Allah untuk mejaga otentisitas al-Qur'an. Penggalan ayat "*wa inna lahu lahafidhun*" mengandung dua pengertian penting terkait engan pemeliharaan al-Qur'an. *Pertama*, secara bahasa susunan kalimat semacam ini memiliki faedah makna

"*istimrar*" yakni terus-menerus; *kedua*, dipergunakannya kata "*inna*" sebagai kata ganti bagi Allah dalam penggalan ayat itu menunjukkan perlunya keterlibatan manusia (selain Allah) dalam pemeliharaan al-Qur'an itu. Atas dasar kedua hal ini dapatlah dipahami bahwa Allah senantiasa menjaga otentisitas al-Qur'an sampai akhir zaman. Hanya saja dalam aktivitas pemeliharaannya itu, Tuhan menuntut kepada manusia agar ikut berperan aktif di dalamnya. Dengan adanya jaminan setegas ini maka setiap muslim percaya betul, dan wajib percaya, bahwa apa yang dibaca dan didengarnya sebagai al-Qur'an seperti sekarang ini tidak berbeda sedikit pun dengan al-Qur'an yang pernah dibaca oleh Rasulullah dan didengar serta dibacanya oleh para sahabat nabi. Inilah makna sebenarnya dari otentisitas al-Qur'an.

Lebih jauh dari itu setiap muslim juga dituntut untuk senantiasa berusaha bisa mengungkapkan bukti-bukti otentisitas al-Qur'an itu. Mengingat sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Halim Mahmud, mantan syeikh al-Azhar, bahwa para orientalis selalu berusaha untuk mencari celah kelemahan al-Qur'an,[31] meskipun mereka tentu tidak akan pernah berhasil. Untuk menunjukkan bukti-bukti otentisitas al-Qur'an dapat dipergunakan berbagai pendekatan yakni dengan melihat ciri-ciri dan sifat dari al-Qur'an itu sendiri, melihat aspek kesejarahannya serta memperhatikan pengakuan-pengakuan dari para pemikir non-muslim terhadap kebenaran al-Qur'an itu sendiri.

1. Bukti Otentisitas Al-Qur'an dilihat dari Ciri-ciri dan Sifatnya

a. Keunikan Redaksi Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan mu'jizat terbesar nabi Muhammad, sebagai bukti kebenaran kerasulannya. Kemu'jizatannya itu tidak hanya terbatas pada makna-makna objektif yang terkandung di dalamnya, tetapi juga pada aspek marfologis atau lafad dan redaksinya yang merupakan kutipan langsung dari Allah.[32] Karena itu mustahil jika di dalamnya terdapat keganjilan-keganjilan redaksional. Kalau memang ada pihak yang bermaksud mengacaukannya, maka akan dengan mudah dan segera diketahuinya bahwa itu bukanlah redaksi al-

Qur'an.

Keseimbangan komposisi redaksi al-Qur'an telah ditata sedemikian rupa oleh Allah, sehingga di dalamnya sarat dengan muatan munasabah (keserasian) dalam berbagai bentuknya. Menurut al-Qattan, munasabah al-Qur'an itu mencakup munasabah antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain dalam banyak surat atau antara satu surat dengan surat yang lain.[33]

Dalam konteks ini Musthafa Mahmud mengutip pendapat Rasyad Khalifah mengemukakan bahwa al-Qur'an sendiri memiliki bukti-bukti yang menjamin otentisitasnya.[34] Huruf-huruf hija'iyah pada permulaan beberapa surat al-Qur'an adalah salah satu jaminan keotentikan al-Qur'an sebagaimana diterima Rasulullah. Tidak berlebih atau berkurang satu huruf pun dari kata-kata yang digunakan oleh al-Qur'an. Kesemuanya habis dibagi 19, sesuai dengan jumlah huruf (B (i)sm All(a)h al-r(a)hm(a)n al-r(a)him, yaitu: ba', sin' mim, alif, lam, lam, ba', alif, lam, ra', ha', mim, nun, alif, lam, ra', ha', ya' dan mim, yang seluruhnya berjumlah 19 huruf. Adapun huruf (a) dan (i) yang tercantum dalam kurung tidak terhitung dalam aksara Arab.

Huruf-huruf kaf, ha', ya', 'ain, shad, di dalam surat Maryam ditemukan sebanyak 798 kali atau 42x19. Kedua huruf tha' dan ha' pada surat Thaha masing-masing berulang sebanyak 342 kali, sama dengan 19x18. Kedua huruf ya' dan sin pada surat Yasin, masing-masing ditemukan sebanyak 285 kali atau 15x19. Huruf qaf yang merupakan awal dari surat Qaf, ditemukan terulang sebanyak 57 kali atau 3x19. Huruf nun yang merupakan awal dari surat al-Qalam, ditemukan sebanyak 133 kali atau 7x19. Huruf-huruf ha' dan mim yang ada pada semua surat yang diawali dengan kedua huruf ini (ha mim), semuanya merupakan perkalian dari 114x19, yakni masing-masing itu berjumlah 2166.

Selain itu masing-masing kata yang terdapat dalam *bi ism Allah Rahman ar-Rahim*, yaitu ism, Allah, al-rahman, ar-

rahim, juga habis dibagi 19. Kata ism berulang sebanyak 19 kali dalam al-Qur'an; Allah sebanyak 2698 kali (142x19); ar-rahman sebanyak 57 kali (3x19); dan ar-rahim sebanyak 114 kali (6x19). Khusus mengenai kata ar-rahim memang ditemukan sebanyak 115 kali dalam al-Qu'an. Hanya saja satu kata ar-rahim yang terdapat di dalam surat at-Taubah ayat 128 itu bukannya menunjuk kepada sifat Tuhan, tetapi sifat nabi Muhamad. Dengan demikian kata ar-rahman yang khusus menunjuk kepada sifat Allah jumlahnya ada 114, hasil dari 6x19.

Bilangan-bilangan yang dapat ditemukan dari celah-celah (redaksi) al-Qur'an tersebut, kata Rasyad Khalifah, merupakan satu bukti otentisitas al-Qur'an. Oleh karena itu, lanjut Rasyad Khalifah, seandainya ada ayat yang berkurang atau berlebih atau pun ditukar kata dan kalimatnya dengan kata dan kalimat lain, maka tentu perkalian-perkalian tersebut akan menjadi kacau.

b. Kemukjizatan al-Qur'an

Secara bahasa *i'jaz* (kemukjizatan) berarti menetapkan kelemahan, dan mu'jiz adalah sesuatu yang melemahkan, sehingga membuat tidak mampu pada pihak yang terkena penetapan kelemahan itu. Menurut pengertian umum, kelemahan adalah ketidakmampuan mengerjakan sesuatu, antonim dari kemampuan. Dengan demikian kalau kemu'jizatan telah terbukti, maka nampaklah kemampuan *mu'jiz*, pihak yang melemahkan.

Selanjutnya istilah mu'jizat[35]—walaupun dengan redaksi yang berbeda—umumnya didefinisikan sebagai "sesuatu yang luar biasa yang diperlihatkan oleh Allah melalui para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti atas kebenaran pengakuan kenabian atau kerasulan itu". Sementara itu ada kalangan—seperti al-Zarqani—yang menterjemahkan mu'jizat sebagai "sesuatu yang melemahkan manusia atau makhluk lainnya, baik secara individu maupun kolektif, untuk mendatangkan sesuatu yang lain yang serupa dengan mu'jizat

tersebut". Sedangkan al-Suyuthi memberikan arti mu'jizat sebagai perkara luar biasa yang disertai tantangan dan tidak ada yang sanggup menjawab tantangan tersebut.

Jika pengertian-pengertian di atas dapat dikompromikan, maka berturut-turut, hal-hal yang terkandung dalam lingkaran pengertian mu'jizat adalah: (1) mu'jizat itu sendiri merupakan perkara yang luar biasa, sifatnya yang luar biasa ini dapat dimaklumi, karena memang ia berasal dari Yang Maha luar biasa; (2) mu'jizat itu diberikan kepada para nabi atau rasul, dimaksudkan sebagai pembenaran atas risalah yang dibawanya; (3) mu'jizat juga dimaksudkan sebagai tantangan kepada para pengingkar kenabian atau kerasulan, sekaligus terhadap risalah yang dibawanya; dan (4) mu'jizat itu akan menang ketika ia berhadapan dengan penantangnya.

Meskipun keempat poin di atas dapat dilekatkan pada semua mu'jizat yang diterima oleh para nabi atau rasul, tetapi khusus al-Qur'an sebagai mu'jizat nabi Muhamad memiliki karakteristik. Mu'jizat para nabi atau rasul terdahulu (sebelum Muhamad) adalah mu'jizat *hissi*, sehingga ia bersifat temporal, lokal dan material. Hal ini disebabkan oleh jangkauan misi da'wah mereka, yang hanya dibatasi pada daerah, zaman dan umat tertentu saja. Sedangkan mu'jizat nabi Muhamad yang berupa al-Qur'an adalah jenis mu'jizat *ma'nawi*, sehingga ia bersifat universal, eternal dan *'aqliyah* (dapat dipikirkan dan dibuktikan kebenarannya oleh akal manusia di mana pun dan kapan pun).

Minimal terdapat tiga hal yang melatari kemu'jizatan al-Qur'an secara *ma'nawi*, dengan ketiga sifatnya tersebut yakni: *pertama*, nabi Muhamad diutus untuk seluruh umat manusia (*rahmah li al-'alamin*);[36] *kedua*, Muhamad merupakan nabi terakhir, sekaligus sebagai pembawa pesan dan prinsip ajaran agama yang sempurna;[37] dan *ketiga*, al-Qur'an diturunkan pada saat akal fikiran manusia dianggap sudah cukup dewasa untuk mencerna pesan-pesan yang dibawa oleh kitab ini.[38] Dalam konteks ini al-Suyuthi memberikan komentar "karena syariat

Islam bersifat abadi dan universal, maka kemu'jizatannya pun bersifat *'aqliyah* dan abadi agar dapat disaksikan oleh orang-orang yang mempunyai fikiran".[39] Sebagai konsekuensinya, al-Qur'an mesti dipahami dengan pendekatan rasional pula, tentu dengan akal yang tidak liar tetapi terkendali.

Adapun segi-segi kemu'jizatan al-Qur'an, menurut M. Quraish Shihab,[40] dapat dilihat pada tiga aspek berikut: *pertama*, segi keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya; *kedua*, pemberitaan-pemberitaan gaibnya; dan *ketiga*, isyarat-isyarat ilmiahnya. Sementara Manna' al-Qattan menambahkan satu segi lagi di samping tiga hal yang telah disebutkan oleh M. Qurasih Shihab ini yakni kemu'jizatan tasyri'.

Pada aspek pertama—keindahan dan ketelitianredaksi-redaksinya—sebagaimana ikatakan oleh Qurasih Shihab memang tidak mudah untuk mengurai dan mengenalnya, terutama bagi kita yang tidak memiliki dan memahami "rasa bahasa" Arab. Karena keindahan itu sesungguhnya diperoleh melalui perasaan, dan bukan nalar. Namun demikian pendapat Abdurrazaq Naufal, sebagai dirujuk Quraish Shihab,[41] barangkali dapat membantu untuk memahami letak kemu'jizatan al-Qur'an dalam aspek bahasanya. Dalam hal ini Quraish Shihab lebih melihat keseimbangan yang sangat serasi antara kata-kata yang digunakannya, yang antara lain terdapat pada: (1) keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan antonimnya; (2) keseimbangan jumlah bilangan kata dengan sinonimnya atau makna yang dikandungnya; (3) jumlah kata dengan kata-kata yang menunjuk kepada akibatnya; (4) keseimbangan jumlah kata dengan penyebabnya; dan (5) keseimbangan-keseimbangan khusus lainnya. Sebagai contoh keseimbangan tersebut, secara berurutan adalah:

a. Kata *al-hayah* dan *al-maut* sama-sama disebutkan sebanyak 145 kali.
b. Kata *al-'ushb* dan *al-dlurur* muncul 27 kali.
c. Kata *al-infaq* dan *ar-ridla* muncul 73 kali.

d. Kata *al-israf* (pemborosan) dengan *as-sur'ah* (ketergesa-gesaan) muncul 23 kali.
e. Kata *yaum* (hari), dalam bentuk tunggal muncul sebanyak 365 kali, sama dengan jumlah hari dalam setahun. Sedangkan dalam bentuk pluralnya (*ayyam*), kata ini muncul sebanyak 30 kali, sama dengan jumlah hari dalam sebulan.

Keistimewaan lain yang juga sering diangkat untuk menunjukkan kemu'jizatan al-Qur'an dalam aspek bahasanya adalah "masing-masing kata yang terdapat dalam kalimat *bismillahirrahmanirrahim* habis dibagi 19. Di samping itu, huruf-huruf hijaiyah yang terdapat pada awal surat juga habis dibagi angka 19.

Pada aspek kedua (pemberitaan gaibnya), kemu'jizatan al-Qur'an dapat dilihat dari dua hal: *pertama*, kebenaran futurologi al-Qur'an. Dua contoh kasus yang dapat diangkat untuk masalah ini adalah kebenaran futurologi al-Qur'an sehubungan dengan akan dikalahkannya Romawi oleh Persia,[42] yang terbukti pada tahun 622 M. Adapun contoh kedua adalah kebenaran futurologi yang berkaitan dengan pernyataan al-Qur'an bahwa jasad Fir'aun akan diselamatkan oleh Allah untuk menjadi pelajaran sejarah bagi generasi berikutnya.[43] Hal ini dibuktikan dengan telah ditemukannya jasad Fir'aun yang nampak masih utuh pada 8 Juli 1908 M, setelah dipastikan lewat penelitian ilmu pengetahuan. *Kedua*, kemampuan al-Qur'an untuk membahasakan sesuatu yang berada di luar batas kemampuan manusia untuk memahaminya secara lebih jauh. Contoh yang mewakili hal ini adalah kemampuan al-Qur'an untuk membahasakan Tuhan, nilai-nilai, realitas di luar manusia dan sebagainya. Keunikan sekaligus keistimewaan al-Qur'an dalam berbicara masalah ini adalah pengungkapan redaksionalnya yang bisa dicerna dan ditangkap oleh semua lapisan, baik lapisan awam maupun intelektual. Kemampuan al-Qur'an dalam masalah ini telah diakui oleh banyak kalangan, termasuk kalangan yang paling

liberal dalam penggunaan akal.

Selanjutnya pada aspek ketiga (isyarat ilmiah), kemu'jizatan al-Qur'an sering dihubungkan dengan ilmu pengetahuan. Dalam konteks ini relevan untuk dikedepankan pernyataan Quraish Shihab berikut ini:

Membahas hubungan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan bukan melihat, misalnya, adakah teori relativitas atau bahasan tentang angkasa luar….; tetapi yang lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah satu ayat yang bertentangan degan hasil penemuan ilmiah yang sudah mapan? Dengan kata lain, meletakkannya pada sisi social psychology, bukan pada sisi history of scientific progress.[44]

Hal semacam ini penting dikedepankan, mengingat ilmu pengetahuan merupakan produk intelektual manusia yang terikat dengan ruang dan waktu. Karena itu adalah sesuatu yang tidak beralasan pendapat yang mencoba memaksakan bahwa al-Qur'an megandung segala pengetahuan ilmiah, sebab hal ini selanjutnya juga akan mengandaikan terikatnya kebenaran al-Qur'an dengan ruang dan waktu. Pengandaian semacam ini akan menyebabkan pemahaman terhadap al-Qur'an menjadi absurd, sekaligus mereduksi nilai keagungannya sebagai kitab suci yang berasal dari Yang Maha mutlak.

Berangkat dari kerangka pemikiran di atas, mufassir dalam hal ini menempatkan al-Qur'an sebagai kitab hidayah, yang di dalamnya tentu juga terkandung isyarat-isyarat ilmiah, dan untuk selanjutnya merangsang manusia mengembangkan dan menganlisanya secara lebih jauh. Untuk maksud ini, al-Qur'an mendorong manusia agar mempergunakan akalnya dalam sebuah obserbasi dan penelitian. Selanjutnya observasi dan penelitian tersebut oleh al-Qur'an diletakkan dalam kerangka menguatkan iman dan mengetahui lebih jauh keagungan Pencipta. Bahkan di dalam ayat-ayat tertentu al-Qur'an justru mengatributkan ilmu pengetahuan itu sebagai ciri keberimanan seseorang. Semua ini merupakan penyiasatan

al-Qur'an sebagai kitab hidayah, agar seseorang yang bergelut di dalamnya kemudian tidak terjebak dan bahkan dikuasai oleh lingkaran ilmu pengetahuan yang liar dan menyesatkan.

Berkaitan dengan kemu'jizatan al-Qur'an, isyarat-isyarat ilmiah al-Qur'an terletak pada dorongannya untuk menggunakan akal dengan membaca ayat-ayat kauniyah yang terdapat di alam. Dorongannya untuk memperhatikan alam semesta ini, menurut Sirajuddin Dzar,[45] bertujuan untuk mengantarkan manusia agar mereka menyadari bahwa di balik tirai alam semesta—yang disebutnya sebagai kitab alam—ada Dzat yang Maha kuasa dan Maha esa, sekaligus untuk menguatkan bahwa Tuhan itu memang Maha kuasa dan Maha esa sebagaimana yang telah dipaparkan oleh kitab al-Qur'an.

Di antara dorongan untuk bersikap dan memiliki kesadaran ilmiah ini, secara lebih khusus lagi muncul dalam bentuk anjuran al-Qur'an untuk: (1) memikirkan makhluk-makhluk Allah yang ada di bumi (Qs. Ali Imran: 190-191); (2) memikirkan manusia sendiri (Qs. az-Dzariyat: 21); memikirkan bumi dan alam yang mengitari manusia (Qs. ar-Rum: 8, al-Ghasyiyah: 17-20); (4) mengangkat kedudukan orang-orang berilmu dan membedakan kualifikasi mereka dengan orang yang tidak berilmu (Qs. al-Mujadalah: 11, az-Zumar: 9) dan sebagainya. Sebagai misal dalam hal ini adalah pengungkapan al-Qur'an tentang fenomena alam dan sekalitus mendorong manusia untuk memikirkannya.

هو الذى جعل الشمش ضيا ء و القمر نو را وقدّره منا زل لتعاموا عد د السنينوالحسا ب ما خلق الله ذ لك إلاّ بالحقّ يفصّل الأ يا ت لقو م يعلمون

Ayat ini memberikan isyarat bahwa cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, sedangkan cahaya bulan merupakan pantulan dari cahaya matahari itu. Hal ini merupakan suatu pernyataan, yang jika ditinjau dari segi ilmiah dapat diterima kebenarannya. Dan sekaligus ia merupakan suatu kemu'jizatan, sebab kitab suci yang diturunkan pada

beberapa abad yang silam dan diturunkan kepada nabi yang ummi itu, mampu berbicara tentang sesuatu yang lewat perspektif modern dapat diterima kebenarannya.

Adapun pada aspek keempat (tasyri'), kemu'jizatan al-Qur'an dapat dilihat dari kemampuannya mengubah wajah sejarah, yang diawali dengan sejarah kemanusiaan bangsa Arab. Prinsip-prinsip dasar tasyri' yang ditawarkan sampai sekarang masih dianggap relevan. Jika ada yang berubah, perubahan itu hanya terjadi pada level pemahaman dan interpretasi terhadapnya, bukan pada aspek substansialnya. Dalam konteks ini tasyri' al-Qur'an telah menempatkan dan memperlakukan manusia sebagai manusia yang mempunyai harkat, hak-hak individual dan sosial dan sebagainya secara proporsional. Sehingga tidak berlebihan kalau ada ungkapan yang menyatakan bahwa al-Qur'an melalui tangan Muhamad telah mampu melahirkan revolusi kemanusiaan dalam sejarah umat manusia.

Bagaimana al-Qur'an mensiasati perberla-kuan tasyri'? Secara berturut-turut, menurut al-Qattan,[46] al-Qur'an mengawalinya dengan pembinaan pada tingkat individu, selanjutnya pada tingkat keluarga dan terakhir pada tingkat masyarakat luas. Dilatari oleh sebuah misi untuk mewujudkan keselarasan pada tiga kepentingan ini, kemudian al-Qur'an menciptakan apa yang dalam bahasa agama disebut sebagai syari'at. Mengapa syari'at ini dinilai perlu bagi manusia?

Terhadap hal ini al-Qattan[47] mencoba menjawabnya dengan lebih dahulu menyebutkan bahwa dalam diri manusia terdapat gharizah (naluri, instink). Jika akal sehat dapat menjaga pemiliknya dari ketergelinciran, maka arus kejiwaan yang menyimpang dapat menyebabkan kelahnya kekua-saan akal. Karenanya perlu pendidikan khusus terhadap gharizah-gharizah tersebut. Pada sisi lain, lanjut al-Qattan, manusia seebagai makhluk sosial juga membutuhkan aturan main khusus. Kenapa? Sebagai makhluk sosial manusia dihadapkan pada berbagai ragam kepentingan. Karenanya jika tidak ada

peraturan yang mengikatnya, tidak mustahil dan bahkan hampir dapat dipastikan akan terjadi benturan dan kekacauan di dalamnya. Perbenturan dan kekacauan itu akan semakin parah, jika manusia—makhluk sosial itu—tidak mampu mengendalikan gharizahnya masing-masing. Atas dasar kenyataan tersebut, menurut al-Qattan, keberadaan peraturan dan undang-undang dalam sebuah masyarakat merupakan suatu keharusan.

Memang benar, kata al-Qattan, sebelum ada tasyri' al-Qur'an sudah dikenal adanya berbagai macam doktrin, pandangan, sistem dan tasyri' yang bertujuan untuk menegakkan masyarakat yang ideal, namun tidak satu pun yang dapat menandingi al-Qur'an. Kitab ini lewat pembinaan kesalehan individual dan kesalehan sosialnya, di samping kemampuannya untuk melindungi jiwa, agama, kehormatan, harta benda dan akal, relatif dapat dinilai berhasil dalam menciptakan masyarakat ideal itu. Karenanya pemaknaan terhadap syari'ah idealnya tidak dipahami sebatas kerangka ibadah an sich, dakan tetapi juga dalam konteks penciptaan masyarakat ideal ini. Karena lewat cara inilah salah satu kemu'jizatan al-Qur'an itu dapat dirasakan.

2. Bukti Otentisitas Al-Qur'an Dilihat Dari Aspek Kesejarahannya

Menurut Quraish Shihab,[48] ada beberapa faktor yang mendukung pembuktian otentitas al-Qur'an dilihat dari aspek kesejarahannya. Faktor-faktor tersebut adalah: (a) masyarakat Arab yang hidup pada masa turunnya al-Qur'an adalah masyarakat yang tidak mengenal baca-tulis, sehingga satu-satunya andalan bagi mereka adalah hafalan; (b) masyarakat Arab—khususnya pada masa turunnya al-Qur'an dikenal sebagai masyarakt sederhana dan bersahaja. Kesederhanaan ini menjadikan mereka memiliki waktu luang yang cukup untuk menambah ketajaman pikiran dan hafalan; (c) masyarakat Arab sangat gandrung lagi membanggakan kesusasteraan; mereka bahkan mengada-kan perlombaan-perlombaan dalam bidang ini pada

musim-musim tertentu; (d) al-Qur'an mencapai tingkat tertinggi dari segi keindahan bahasanya dan sangat mengagumkan bukan saja bagi orang-orang mukmin, tetapi juga orang-orang kafir. Bahkan dalam suatu riwayat dinyatakan bahwa para tokoh kaum musyrik seringkali secara sembunyi-sembunyi berupaya mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca oleh kaum muslimin; (e) al-Qur'an demikian juga rasul menganjurkan kepada kaum muslimin untuk memperbanyak membaca dan mempelajari al-Qur'an, dan anjuran tersebut mendapat respon positif; (f) ayat-ayat al-Qur'an turun dan berdialog dengan mereka, mengomentari keadaan dan peristiwa-peristiwa yang mereka alami, bahkan menjawab pertanyaan-pertanyaan mereka. Di samping itu ayat-ayat al-Qur'an turun sedikit demi sedikit, sehingga lebih mudah bagi mereka untuk mencerna maknanya dan menghafalkannya; (g) dalam al-Qur'an, demikian pula hadis-hadis nabi, banyak ditemukan petunjuk-petunjuk yang mendorong para sahabatnya untuk senantiasa bersikap teliti dan hati-hati dalam menyampaikan berita, terutama kalau berita itu merupakan firman Allah atau sabda rasul-Nya.

Di samping faktor-faktor pendukung di atas, fakta sejarah telah menunjukkan tentang adanya berbagai langkah nyata umat Islam—sejak nabi Muhamad, bahkan kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya—untuk memelihara otentisitas al-Qur'an. Dalam konteks ini *jam'ul al-Qur'an* (pengumpulan al-Qur'an) dapat dipandang sebagai realisasi upaya pemeliharaan otentitas al-Qur'an. Menurut al-Qattan,[49] istilah *jam' al-Qur'an* memililki dua pengertian yakni:

a. Pengumpulan dalam arti *hifdhuh* (menghafal dalam hati). Sehubungan dengan hal ini, setiap wahyu (al-Qur'an) turun, Rasulullah memahaminya dan menghafalkannya. Karena itu beliau adalah *hafidh* al-Qur'an pertama kali dan sekaligus merupakan contoh paling baik bagi para sahabat dalam menghafal, sebagai realisasi kecintaan mereka kepada pokok agama dan sumber risalah. Setelah itu beliau menyampaikannya kepada sahabat untuk mereka hafalkan pula.

   Di dalam kitab Shahih Bukhari disebutkan bahwa ada tujuh

sahabat penghafal al-Qur'an.[50] Penyebutan hafizh sebanyak tujuh orang ini bukan berarti hanya mereka saja yang hafal al-Qur'an, tetapi lebih mengandung arti bahwa hanya merekalah yang telah hafal seluruh isi al-Qur'an dan telah mentashihkan hafalannya itu ke hadapan nabi, serta isnad-isnadnya telah sampai kepada kita, sedangkan lainnya tidak memenuhi kriteria ini. Minimal ada dua argumen yang menunjukkan betapa banyaknya sahaat yang hafal al-Qur'an di luar tujuh orang tersebut yakni: *pertama*, para sahabat telah berlomba-lomba menghafalkan al-Qur'an dan bahkan mereka memerintah anak-istrinya untuk menghafalkannya juga, mereka pun juga membacanya dalam shalat di tengah malam. *Kedua*, data sejarah menunjukkan bahwa dalam beberapa saat sepeninggal rasul, sekitar 70 orang sahabat penghafal al-Qur'an, yang semuanya disebut qurra' telah terbunuh dalam peperangan Yamamah. Jadi jelaslah bahwa penghafal al-Qur'an di zaman rasul sangatlah banyak jumlahnya, meskipun yang memenuhi kriteria istimewa hanya tujuh orang saja.

Usaha mengahafal al-Qur'an telah berkembang dan diteruskan oleh generasi sesudahnya sampai zaman sekarang. Di Mesir, misalnya, hafalan al-Qur'an merupakan prasyarat utama bagi peserta didik yang akan masuk atau menamatkan studinya di sekolah atau perguruan tinggi tertentu. Demikian juga halnya di negara-negara Arab yang lain juga di Indonesia, kegiatan menghafal al-Qur'an dapat dilihat secara jelas.

b. Pengumpulan al-Qur'an dalam arti *kitabuh kullih* (penulisan al-Qur'an seluruhnya), baik dengan memisah-misahkan ayat-ayat dan surat-suratnya, atau menertibkan ayat-ayat semata dan setiap surat ditulis dalam satu lembaran secara terpisah, atau pun menertibkan ayat-ayat dan surat-surat nya dalam lembaran-lembaran yang telah terkumpul yang menghimpun semua surat, sebagiannya ditulis sesudah sebagian yang lain.[51]

   Sehubungan dengan itu meski Rasulullah dan para sahabat banyak yang hafal al-Qur'an, namun untuk menjamin otentisitas al-Qur'an beliau tidak hanya mengandalkan pada

kekuatan hafalan semata, tetapi juga tulisan. Rasul telah mengangkat beberapa penulis wahyu dari kalangan sahabat terkemuka seperti Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit dan lain-lain. Setiap ada ayat atau wahyu turun, beliau memanggil dan memerintahkan mereka agar menulisnya, dan bahkan beliau juga menunjukkan tempat dan urutan ayat tersebut dalam surah, sehingga penulisan pada lembaran itu membantu pengahafalan dalam hati. Di samping itu, ada sebagian sahabat yang juga menuliskan al-Qur'an atas inisiatif sendiri, tanpa ada instruksi Rasulullah.

Dengan demikian ada tiga unsur yang saling melengkapi guna memelihara otentitas al-Qur'an yang telah diturunkan di masa nabi, yaitu: (1) hafalan dari para sahabat; (2) kepingan naskah-naskah yang dituliskan atas instruksi rasulullah; dan (3) kepingan naskah-naskah yang ditulis atas inisiatif pribadi. Kemudian pada zaman Abu Bakar kepingan-kepingan naskah tersebut dihimpun ke dalam bentuk mushaf. Dalam hal ini Abu Bakar hanya menerima naskah yang memenuhi dua syarat yakni: (1) harus sesuai dengan hafalan sahabat lain; dan (2) naskah harus benar-benar ditulis atas perintah nabi, bukan inisiatif pribadi. Untuk membuktikan syarat kedua ini, diharuskan adanya dua orang saksi.

Pada masa Khalifah Utsman bin Affan, di kalangan umat Islam terjadi perbedaan cara pembacaan al-Qur'an. Menghadapi persoalan krusial ini, atas usul Hudzaifah bin al-Yamani, khalifah Utsman mengambil kebijaksanaan untuk melakukan penyatuan dialek bacaan al-Qur'an. Untuk merealisasikan tujuan itu Utsman membentuk panitia penulisan (penyalinan) mushaf yang terdiri atas Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Said bin Ash dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam; tiga sahabat yang disebut terakhir berasal dari suku Quraisy. Dan Usman berpesan kepada ketiga orang dari suku Quraisy itu, dengan mengatakan: "jika kamu berselisih pendapat dengan Zaid bin Tsabit tentang sesuatu dari al-Qur'an, maka tulislah dengan logat Quraisy, karena al-

Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka".
Sungguhpun demikian, mushaf yang disalin atas perintah Usman masih memungkinkan timbulnya perbedaan bacaan, sebab ia belum diberi harakat dan titik. Karena itu para ulama sesudahnya banyak yang bermaksud melakukan penyempurnaan sebagai upaya untuk memelihara otentisitas al-Qur'an.

3. **Bukti Otentisitas al-Qur'an dilihat dari Pengakuan Pemikir Non-Muslim**

Banyak pemikir non-muslim yang mengakui secara objektif, jujur dan ikhlas mengenai otentisitas al-Qur'an, seperti:[52]

a. Prof. George Sale, cendekiawan asal Inggris, yang pendapatnya dikutip oleh Dr. Joseph Charles Merdus dalam *Preliminary Discourse*, menyatakan: "di seluruh dunia diakui bahwa al-Qur'an tertulis dalam bahasa Arab dengan gaya yang paling tinggi, paling murni…..diakui sebagai standar bahasa Arab…. Dan tidak dapat ditiru oleh pena manusia…oleh karena itu diakui sebagai mu'jizat yang besar, lebih besar daripada kebangkitan orang mati, dan itu saja sudah cukup untuk meyakinkan dunia bahwa kitab itu berasal dari Tuhan. Dengan demikian dengan u'jizat ini Muhamad tampil untuk menguatkan kenabiannya, terang-terangan menentang sastrawan-sastrawan Arab yang paling cakap—yang pada masa itu ada beribu-ribu, yang pekerjaan serta ambisi mereka hanya untuk ketinggian gaya bahasanya—untuk menciptakan satu pasal pun yang dapat dibandingkan dengan gaya bahasa al-Qur'an.
b. Prof. G. Margoliouth dalam *De Karacht Van Den Islam* mengatakan: "Adapun al-Qur'an itu menempati kedudukan yang maha penting di barisan agama-agama yang besar di seluruh dunia. Meskipun al-Qur'an itu sangat muda usianya, tetapi ia menempati bagian terpenting dalam ilmu kitab. Ia dapat menghasilkan suatu akibatnya yang tidak pernah dan tidak akan dapat seseorang menghasilkannya…..".

c. Dr. Joseph Charles Mardus, seorang pemikir Perancis, dalam *L Alcoran* mengatakan: "Gaya bahasa al-Qur'an seakan-akan gaya bahasa al-Khaliq sendiri. Karena gaya bahasa itu mengandung esensi dari al-Khaliq yang menjadi sumbernya, tentulah mengandung sifat-sifat ilahi pula. Kenyataan jelas menunjukkan bahwa penulis-penulis yang sangat ragu sekalipun menyerah pada keindahannya……".

D. POSISI AL-QUR'AN DALAM STUDI KEISLAMAN

Tak ada khilaf sedikitpun di kalangan umat Islam, bahwa al-Qur'an adalah landasan pokok bagi syari'at Islam. Darinya diambil segala pokok-pokok syariat dan cabang-cabangnya, dari padanya diambil dalil-dalil *syar'i.* Dengan demikian, al-Qur'an adalah landasan *kully* bagi syari'at Islam dan pengumpul segala hukumnya. Sebagaimana Firman Allah yang artinya: "Tiadalah Kami alpakan sedikitpun dalam al-Kitab" (QS. Al-An'am: 38).

Imam Ibnu Hazm berkata: "Segala pintu fiqh, tak ada suatu pintu dari padanya, melainkan mempunyai pokok dalam al-Qur'an dan al-Sunnah menyatakannya". Karena al-Qur'an adalah mengandung dasar-dasar pokok (*kully*), tentunya dalam penerapannya bersifat *ijmaly* yang memerlukan perincian (*tafshil*), dan bersifat *kully* yang memerlukan penjelasan (*tabyin*). Dengan demikian, untuk bisa mengambil hukum dari padanya kita memerlukan pertolongan al-Sunah.

Selanjutnya, karena al-Qur'an merupakan sumber utama, maka para ulama terus-menerus berusaha untuk mempelajarinya dan menggalinya dengan melakukan ijtihad untuk mengeluarkan hukum-hukum dari *'ibarat-'ibarat, isyarat-isyarat, dzahir*, dan nash al-Qur'an. Sebagaimana mereka telah sungguh-sungguh mencari jalan men*akwi*lkan ayat-ayat *mutasyabih,* men*tafshi*lkan ayat-yat yang *mujmal*, menerangkan yang belum jelas, serta menerangkan mana yang dikatakan *'am, nasikh, mansukh*, dan sebagainya.

Karena al-Qur'an diturunkan dengan memakai bahasa Arab, maka walaupun dalam susunan bahasa yang tidak dapat ditandingi oleh Bangsa Arab, namun kita memerlukan adanya pemahaman

terhadap segala *uslub* Arab di dalam meng*istimbath*kan hukum dari al-Qur'an. Orang yang meyelidiki ayat-ayat al-Qur'an satu demi satu, tentu akan mendapati bahwa sebagian hukum yang terkandung di dalamnya, ada yang tidak lagi memerlukan penjelsasan, seperti ayat yang menjelaskan tentang *had* tuduhan zina dan ayat yang menerangkan *li'an* dan sebagainya. Namun ada juga yang masih memerlukan penjelasan-penjelasan, seperti ayat-ayat yang bersifat *mujmal,* yang tentunya memerlukan *tafshil*, yang kurang terang memerlukan *tafsir* dan *takwil*, yang bersifat *muthlaq* memerlukan *taqyid*, dan begitulah seterusnya. Adapun penjelas al-Qur'an yang pertama adalah al-Sunnah. Dan ini sudah merupakan kesepakatan para ulama.

Dalam hal ini, al-Qur'an berarti mempunyai kedudukan tertinggi dalam berhujjah, dan mutlak bersifat pasti. Dengan demikian, al-Qur'an dalam kerangka urutan dalil-dalil hukum atau sumber ajaran Islam adalah menempati kedudukan yang paling tinggi. Dalam kaitan ini, maka al-Qur'an mempunyai fungsi sebagai dasar pokok, yaitu sebagai alat kontrol atau alat ukur mengenai apakah dalil-dalil hukum yang lebih rendah sesuai atau tidak dengan ketentuan-ketentuan al-Qur'an? Apabila ternyata ditemukan adanya ketidaksesuaian atau bahkan bertentangan, maka kekuatan hukum itu tidak sah dan tidak diberlakukan.

E. Al-QUR'AN SEBAGAI SISTEM NILAI

Wacana-wacana tekstual yang dipergunakan al-Qur'an dalam memperkenalkan ajaran-ajaran Islam memungkinkan dipahami oleh seseorang secara berbeda dengan lainnya, terutama dalam kaitannya dengan peran kesejarahan kekhalifahan manusia di muka bumi, sehingga penafsiran yang beragam merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari. Keberagaman penafsiran ini merupakan perwujudan dari watak dasar yang dibawa oleh al-Qur'an, terbuka terhadap beragam penafsiran *(interpretable)* atau *qabil li al-niqash* dalam pemaknaannya.[53]

Watak dasar al-Qur'an yang menimbulkan keberagaman penafsiran di atas digambarkan oleh Abdullah Darraz dengan: "Bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain, dan

tidak mustahil jika anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat."[54]

Dari sekian ragam penafsiran terhadap al-Qur'an, bagian pembahasan ini akan mendiskusikan tafsir al-Qur'an dari sisi metode serta kondisi [sistem] penafsiran periode pasca Rasul Allah SAW. Metode tafsir yang didiskusikan dalam bagian pembahasan ini pada hakikatnya adalah metode tafsir yang dilihat dari perspektif landasan tafsir seperti yang akan dijelaskan berikut.

1. Perbedaan Metode dan Kecenderungan dalam Memaha-mi al-Qur'an

Sebagai *sistem nilai,* al-Qur'an tidak selalu memberikan ketentuan-ketentuan dalam bentuknya yang matang pada tataran praksis. Tidak sedikit bahwa nilai-nilai yang dikandung al-Qur'an harus diwujudkan atau diturunkan kepada *nilai praksis* agar dapat menjawab persoalan-persoalan manusia dan sekaligus menyelesaikan-nya.[55]

Untuk kepentingan menurunkan *sistem nilai* kepada *nilai praksis* tersebut dibutuhkan apa yang disebut dengan *instrumen*, sebuah perangkat yang berupa upaya atau proses yang dalam istilah keagamaan disebut dengan ijtihad.[56]

Upaya untuk menurunkan *sistem nilai* kepada *nilai praksis* tersebut tidak lain adalah upaya untuk menerjemahkan kemauan atau maksud-maksud Tuhan dalam teks-teks suci-Nya. Maka, lahirlah produk-produk pemikiran baik berupa konsep, teori dan semacamnya yang kebenaran dari kesemuanya bersifat relatif. Relativitas tersebut adalah sebuah kemestian karena merupakan produk pemikiran manusia sebagai hasil dari proses penerjemahan kebenaran-kebenaran absolut Tuhan *(divine truth)*.[57] Oleh karena itu, produk-produk pemikiran tersebut tidak bisa terlepas dari realitas keberagamannya. Hal itu tak lain sebagai akibat dari perbedaan kemampuan (tingkat kecerdasan), ilmu yang ditekuni, pengalaman serta latar belakang penafsirnya, baik dalam bidang sosial, ekonomi, politik maupun budaya.[58]

Maka, lahirlah berbagai model penafsiran terhadap wacana-

wacana tekstual al-Qur'an. Dalam studi ilmu al-Qur'an, dikenal adanya klasifikasi berbagai macam penafsiran yang, menurut hemat penulis, tidak jarang menimbulkan kekaburan pemahaman atau kekurangcermatan dasar-dasar yang dijadikan pijakan klasifikasi antara metode dan pendekatan.[59] Oleh karena itu, di dalam memahami ragam penafsiran yang selama ini muncul terhadap al-Qur'an perlu dipahami perbedaan antara kedua hal tersebut.

Pertama, *Metode*, yakni cara untuk menurunkan *sistem nilai* al-Qur'an kepada *nilai-nilai praksis*; atau dengan kata lain, cara untuk menginterpretasikan wacana-wacana tekstual (ayat) yang diintrodusir oleh al-Qur'an.

Kedua,*Pendekatan*, yakni perangkat, kecenderungan atau perspektif yang digunakan seseorang sebagai dasar pijakan untuk menafsirkan wacana-wacana tekstual (ayat) al-Qur'an.[60]

2. Menyorot Pengertian Tafsir *bi al-Ma'thur* dan *bi al-Ra'yi*

Dalam realitas sosial, ada kecenderungan-kecenderungan yang tidak bisa dihindari: kebanggaan terhadap kelompok yang sering kemudian menimbulkan klaim-klaim kebenaran terhadap kelompok yang bersangkutan. Al-Qur'an menyebut kecenderungan ini dengan *Kullu hizb bima ladayhim farihun*.[61]

Kecenderungan akan kebanggaan terhadap kelompok ini pada tataran tertentu senantiasa mengambil strategi 'hancur-ubah' *(break and change)* dan mengupayakan adanya 'keterputusan sejarah' *(historical discontinuity)* melalui penciptaan istilah-istilah atau konsep-konsep yang diberikan pemaknaan secara ketat untuk kepentingan kelompoknya serta mengeluarkan *(excluding)* kelompok-kelompok lain yang tidak sejalan atau bahkan bertentangan dengan kelompoknya. Contoh konkret yang bisa disitir di sini adalah penamaan *Orde Baru* oleh rezim Soeharto terhadap pemerintahannya dan *Orde Lama* terhadap pemerintahan Soekarno walaupun rezim Soekarno sendiri tidak pernah menamakan dirinya dengan *Orde Lama*. Hal itu dilakukan oleh rezim Soeharto untuk menciptakan keterputusan sejarah terhadap rezim Soekarno serta menjadikannya sebagai 'musuh utama' *(common enemy)* untuk menarik simpati massa terhadap konsep-konsep yang

dikembangkan oleh rezimnya. Maka, dibuatlah oleh rezim Soeharto istilah-istilah, konsep-konsep dan klaim-klaim kebenaran untuk menciptakan kesan pada pikiran massa bahwa rezimnyalah yang paling berhak dan benar dalam memaknai dan menjalankan amanat UUD 1945, bahkan tidak jarang untuk kepentingan itu substansi UUD 1945 direduksi dan dipelintir sedemikian rupa.

Menurut hemat penulis, pemikiran semacam di atas dapat juga digunakan untuk melihat wacana seputar klasifikasi tafsir *bi al-ma'thur* dan *bi al-ra'yi*. Dari beberapa pemahaman oleh para ahli, terutama yang terdahulu, terkesan bahwa ada kecenderungan penciptaan 'keterputusan sejarah' dari kelompok tafsir *bi al-ma'thur* terhadap kelompok tafsir *bi al-ra'y,* bahwa mereka yang berusaha memaksimalkan fungsionalisasi argumentasi-rasional (ijtihad) melalui perangkat-perangkat kontekstual terhadap wacana-wacana tekstual *(nashsh-nashsh)* al-Qur'an disebut sebagai kelompok anti *nashsh (bi al-ra'y)* walaupun kelompok ini tidak pernah menamai atau mengidentifikasi diri sebagaimana yang dilontarkan oleh kelompok *bi al-ma'thur*. Dengan tidak mengurangi rasa hormat penulis kepada para `ulama' terdahulu tidak sedikit bahwa labelisasi atau pemberian cap-cap tertentu tersebut digunakan untuk mendiskreditkan kelompok-kelompok yang mencoba memberi 'warna' lain terhadap ragam penafsirannya. Hal itu tampak dari pemaknaan literal mereka terhadap dalil yang mereka pergunakan untuk mengidentifikasi dan menamai kelompok lain tersebut:

- *Ittaqu al-Hadith 'anni illa ma 'alimtum, fa man kadhiba 'alaiya muta'ammidan falyatabawaa' maq'adahu min al-nar* [62]
- *Man qala fi al-Qur'an bi ra'yihi fa ashaba fa akhtha'a* [63]

Dalam kerangka berpikir semacam di atas, maka perlu diadakan peninjauan ulang terhadap pemaknaan dari tafsir *bi al-ma'thur* dan *bi al-ra'y* agar tidak terjadi klaim-klaim kebenaran *(truth claim)* yang disertai upaya menafikan kebenaran dari pihak lain.

a. Tafsir *bi al-Ma'thur*

Menurut hemat penulis, tafsir *bi al-ma'thur*[64] adalah suatu jenis penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dengan cara penyandaran secara

ketat-tekstual-menyeluruh kepada wacana-wacana keislaman tekstual *(nashsh-nashsh)*, baik kepada al-Qur'an itu sendiri, hadith, *athar* sahabat, maupun pendapat tabi'in.[65]

1. Penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain.
   Dalam beberapa kasus, al-Qur'an mengintrodusir persoalan secara singkat atau globa l dalam satu tempat. Kemudian, al-Qur'an membicarakan persoalan yang sama secara lebih terinci atau terurai di tempat lain. Pendek kata, dalam banyak hal al-Qur'an menerangkan dirinya sendiri *(self explanatory)*.[66]
   Contoh, ayat yang berbunyi: *"Alladhina amanu wa lam yulbisu imanahum bi zhulm ulaika lahum al-amn."* [67]
   Ayat tersebut menggunakan lafal *zhulm* dalam bentuk yang belum jelas pengertiannya. Oleh karena itu, dilakukanlah sebuah upaya penafsiran dengan cara melihat ayat lain yang berbicara secara lebih jelas, yakni: *"Inna al-shirk la zhulm 'azhim."* [68]
2. Penafsiran ayat al-Qur'an dengan Hadith
   Hadith merupakan sumber kedua dari penafsiran *bi al-ma'thur*. Hal itu dilatarbelakangi oleh keberadaan nabi sebagai pelaku pertama dalam sosialisasi ajaran Islam dalam konteks kemanusiaan, atau dengan kata lain sebagai guru pertama terhadap ajaran Islam, serta mufassir pertama terhadap firman Allah.[69]
   Keberadaan Hadith nabi terhadap al-Qur'an bisa diklasifikasikan sebagai berikut.
   - Sebagai penjelas terhadap lafal al-Qur'an.
     Contoh: ayat *"Wa a'iddu lahum ma istatha'tum min quwwah wa min ribath al-khayl."* [70]
     Nabi menafsirkan kata *"Quwwah"* dalam ayat tersebut dengan "memanah" seperti tampak dalam Hadithnya: *"Ala inna al-quwwah al-ramyu, ala inna al-quwwah al-ramyu, ala inna al-quwwah al-ramyu."* [71]
   - Sebagai petunjuk konkret terhadap konsep al-Qur'an.

Contoh: ayat *"Wa la ta'kulu amwalakum baynakum bi al-bathil."*

Nabi memberikan petunjuk konkret terhadap makna *"al-Bathil"* dengan memberikan contoh-contoh konkret seperti riba, menipu sukatan (curang) dan sebagainya.

- Sebagai perinci terhadap ajaran-ajaran umum al-Qur'an.

  Contoh: seperti menjelaskan atau menguraikan macam-macam harta yang wajib dizakati serta batas minimal *(nishab)*nya.

- Sebagai wacana edukatif terhadap kasus-kasus yang diuraikan dalam al-Qur'an.

  Contoh: Seperti hadith *"La dharara wa la dhirara.*[72]

3. Penafsiran ayat al-Qur'an dengan *athar* sahabat.

Penafsiran sahabat *(athar)* bisa dijadikan referensi dalam memahami konsep-konsep al-Qur'an. Diterimanya *athar* sahabat yang nota bene berada di bawah al-Qur'an itu sendiri dan Hadith Nabi SAW. dalam hal penafsiran al-Qur'an dikarenakan oleh kenyataan bahwa mereka hidup dan bersama dengan nabi saw. menyaksikan nilai-nilai kesejarahan dari wahyu serta mengetahui kondisi sosiologis pewahyuan *(the circumstances of revelation)*, serta menerima ajaran Islam dari sumbernya yang masih murni (nabi SAW.).[73]

Dalam hal ini, Ibnu Kathir menegaskan:

> *"Jika kita tidak menemukan keterangan dari al-Qur'an atau dari hadith, maka kita harus berpaling kepada perkataan-perkataan para sahabat yang banyak mengetahui hal itu. Hal demikian disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka menyaksikan [turunnya] wahyu dan mengetahui kondisi serta karakter yang tepat dalam memahami pengetahuan dan perbuatan yang benar."*[74]

Walau demikian bukan berarti bahwa mereka (para sahabat) mempunyai kadar pemahaman dan tingkat penerimaan yang sama. Dalam banyak hal dijumpai bahwa mereka berselisih

pendapat dalam memahami al-Qur'an sekalipun perselisihan tersebut tidak lalu menurunkan derajat keaslian penafsiran mereka kepada derajat *(thabaqah)* tabi'in. Contoh yang dapat dirujuk di sini di antaranya adalah penafsiran terhadap ayat *"Idha ja'a nashr Allah."*[75] Beberapa sahabat menjelaskan makna ayat tersebut: "Kita diperintah untuk memuji Allah dan meminta ampun kepada-Nya tatkala Ia telah menolong kita menaklukkan [Makkah] buat kita." Beberapa sahabat yang lain tidak memberi komentar apa-apa. Namun, menurut Ibnu Abbas, ayat tersebut menunjukkan kepada para sahabat akan dekatnya ajal nabi.[76]

Adapun sahabat yang terkemuka sebagai mufassir dan yang terbilang banyak dilakukan periwayatan dari diri mereka adalah al-Khulafa' al-Rashidun (Abu Bakar, `Umar bin Khaththab, Uthman bin `Affan, `Ali bin Abi Thalib), Ibnu Mas'ud, Ibnu `Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zayd bin Thabit, Abu Musa al-Ash'ari, dan `Abdullah bin Zubayr.[77]

Dari keempat khalifah (al-Khulafa' al-Rashidun), `Ali bin Abi Thalib adalah khalifah yang darinya paling banyak dilakukan periwayatan, sedangkan periwayatan dari tiga khalifah sebelumnya tidak sesignifikan dari 'Ali. Penyebab utama dari kenyataan ini adalah bahwa ketiga khalifah tersebut dipanggil oleh Allah SWT. lebih dulu dari `Ali di samping karena ketiganya hidup di tengah-tengah komunitas (sahabat) yang mengetahui banyak tentang al-Qur'an, sedangkan pada masa `Ali telah terjadi gesekan-gesekan yang berpeluang terhadap timbulnya pemahaman yang menyimpang terhadap Islam serta masuknya orang-orang non Arab kepada Islam. Oleh karena itu, sangat wajar kalau kemudian periwayatan dari `Ali lebih banyak daripada ketiga khalifah sebelumnya.

Sementara itu, dengan tidak mengurangi penghormatan terhadap sahabat-sahabat lainnya, menurut penulis, Ibnu `Abbas dan Ibnu Mas'ud keduanya merupakan sosok yang dari mereka paling banyak dilakukan periwayatan, bahkan dalam beberapa kasus, komentar-komentar Ibnu `Abbas

justru dijadikan rujukan oleh khalifah `Umar karena derajat keilmuannya yang tinggi terhadap al-Qur'an dan kelebihan-kelebihan personal lainnya,[78] sampai-sampai ia dijuluki dengan 'Tinta Umat' atau 'Laut Umat' *(Hibr al-Ummah wa Bahruha),*[79] *mufassir al-Qur'an*,[80] serta Bapak Tafsir.[81]

Adapun banyaknya riwayat dari Ibnu Mas'ud bisa dipahami karena faktor tingginya tingkat *mulazamah,* kedekatannya dengan nabi; ia adalah seorang *khadim*, asisten nabi. Bahkan oleh al-Shabuni, kedekatan Ibnu Mas'ud ini digambarkan dengan kebiasaannya memakaikan alas kaki kepada nabi serta berjalan bersama beliau.[82]

4. Kedudukan pendapat tabi'in dalam menafsirkan al-Qur'an.

   Berbeda dengan ketiga jenis penafsiran *bi al-ma'thur* sebelumnya,[83] jenis penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat tabi'in ini masih diperdebatkan untuk bisa disebut *bi al-ma'thur*. Pandangan yang menerimanya karena menganggap pendapat tabi'in diperoleh dari sahabat, sedangkan yang menolaknya karena memandangnya sebagai opini mereka semata, tanpa terkait dengan sahabat sehingga lebih layak masuk kategori *bi al-ra'y*.[84] Namun demikian, menurut hemat penulis, selama terjadi penyandaran terhadap wacana-wacana tekstual *(nashsh-nashsh),* baik al-Qur'an, Hadith ataupun *athar* sahabat secara ketat-tekstual-menyeluruh maka selama itu pula masih dalam koridor tafsir *bi al-ma'thur*.

b. Tafsir *bi al-Ra'yi*

Menurut hemat penulis, tafsir *bi al-ra'y* adalah suatu jenis penafsiran yang dilakukan dengan mengembangkan wacana-wacana tekstual *(nash-nash)* al-Qur'an melalui perangkat-perangkat kontekstual dengan memaksimalkan fungsionalisasi argumentasi-rasional (ijtihad) daripada penyandaran secara ketat-tekstual-menyeluruh terhadap *nash-nash* atau wacana-wacana tekstual.

Tafsir *bi al-ra'y* tidak berarti meninggalkan wacana-wacana tekstual, baik al-Qur'an, Hadith, *athar* sahabat maupun produk-produk

ijtihad generasi pendahulu, tetapi mendekati wacana-wacana tekstual itu dengan penghampiran argumentatif-rasional (ijtihad).[85] Hal itu bisa dipahami dari definisi yang disampaikan oleh al-Dhahabi: "Tafsir *bi al-ra'y* adalah suatu upaya untuk menafsirkan dengan cara ijtihad setelah memahami ujaran-ujaran orang Arab, lafal-lafal Arab beserta maksudnya, sya'ir-sya'ir jahiliyah, *asbab al-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh* dari ayat-ayat al-Qur'an dan selainnya yang dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an… ."[86]

Oleh karena itu, tidak bisa dibenarkan suatu pernyataan, seperti oleh Manna' al-Qaththan, bahwa tafsir *bi al-ra'y* adalah tafsir dengan akal (akal-akalan), suatu tafsir yang pemahamannya tidak sesuai dengan ruh syari'at dan tidak bersandarkan pada *nash*.[87] Hal demikian karena pernyataan itu berindikasi politis, untuk mendiskreditkan kelompok yang mencoba untuk memaksimalkan peran akal dengan melalui berbagai pendekatan terhadap wacana-wacana tekstual *(nashsh)*.

Dalam kasus penafsiran terhadap *nash* menyangkut pembagian warisan sebagai misal, Munawir Syadzali bukan berarti meninggalkan *nash* tersebut[88] sama sekali, melainkan mengembangkan *nash* tersebut dengan memaksimalkan pemanfaatan argumentasi-rasional (ijtihad) melalui upaya pemaknaannya dalam kerangka tujuan disyari'atkannya sesuatu *(maqashid al-shari'ah)*.[89] Bagi Munawir, sesuai dengan kandungannya ayat tersebut bukanlah ayat teologis, tapi merupakan ayat hukum yang keterkaitannya dengan persoalan-persoalan ruang dan waktu tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu, ayat tersebut sangat sosiologis yang pemaknaannya harus melihat konteks waktu dan tempat diturunkannya ayat tersebut.

Karena pada prinsipnya tafsir *bi al-ra'y* itu merupakan proses dan produk ijtihad, maka berlaku padanya ketentuan-ketentuan ijtihad dan watak-wataknya. Produk yang dihasilkan oleh proses ijtihad bisa benar *(ashaba)* dan bisa pula salah *(akhtha'a)*. Dalam kaitannya dengan produk pemikiran yang salah, Nurcholis Madjid memberikan catatan dan mempertanyakan sesuatu hal disebut sebagai hasil ijtihad jika sesuatu itu salah dan kesalahan itu sengaja dibuat, bahkan merupakan suatu kejahatan.[90] Dalam konteks inilah bisa dipahami adanya

klasifikasi tafsir *bi al-ra'y* ke dalam dua hal: *ja'iz* dan *madhmum*[91] walaupun harus dicatat bahwa penerimaan tafsir *bi al-ra'y* itu bukan karena alasan-alasan protektif (untuk kepentingan [kebenaran] kelompok), tetapi lebih karena alasan-alasan substantif, bisa diterima oleh perangkat argumentasi-rasional.

Memang, persoalan penilaian *(judgement)* terhadap klasifikasi *ja'iz* dan *madhmum* itu agak sulit, membutuhkan diskusi lebih detail, karena berkaitan dengan motivasi yang hal itu merupakan persoalan internal individu yang tidak kasat mata, bahkan lebih-lebih bila sudah menyangkut kepentingan kelompok. Suatu contoh yang perlu didiskusikan di sini adalah penafsiran terhadap ayat ke-3 surat al-Nisa': *"Fa inkihu ma thaba lakum min al-nisa' mathna wa thulatha wa ruba', fa in khiftum an la ta'dilu fa wahidah."*

Ayat di atas oleh sekelompok orang ditafsirkan dalam kerangka *rukhshah* sebagaimana *rukhshah* dalam pelaksanaan shalat: jika seseorang tidak mampu bersholat dengan berdiri, ia bisa dengan duduk, dan seterusnya. Demikian pula halnya dengan persoalan perkawinan, jika seorang laki-laki tidak mampu mengawini dua, tiga atau empat wanita, maka cukup satu wanita saja. Jadi, kesimpulan mereka, monogami adalah alternatif terakhir setelah poligami *(ta'addud al-zawjah)* tidak mampu dilaksanakan oleh seorang pria.

Namun, menurut kelompok lain, ayat di atas tidak dapat dimaknai seperti oleh kelompok di atas, yakni sebagai dasar dibolehkannya berpoligami. Cuplikan ayat tersebut harus ditafsirkan dalam konteks satu ayat secara utuh, tidak dengan mencukupkan potongannya saja serta harus dipahami dalam konteks meninggikan harkat dan martabat perempuan karena ayat tersebut terkait dengan perlindungan terhadap anak yatim. Ayat tersebut melarang para lelaki mewarisi perempuan (janda) secara paksa seperti yang terjadi pada masa jahiliyah, yakni perempuan yatim piatu menjadi sasaran empuk laki-laki yang ingin menguasai tubuh dan hartanya sekaligus.[92]

3. Kondisi [sistem] Penafsiran Pasca Rasul Allah

Wafatnya Rasul Allah menjadi kontribusi besar terhadap pola yang dikembangkan oleh para sahabat dalam memahami arti dan

kandungan al-Qur'an, terutama menyangkut ayat yang tidak diterangkan oleh Rasulullah saw. Pada intinya, dalam kasus-kasus seperti itu mereka, khususnya yang memiliki kemampuan seperti `Ali bin Abi Thalib, Ibnu 'Abbas, Ubay bin Ka'ab, dan Ibnu Mas'ud, terpaksa melakukan ijtihad.[93]

Satu hal yang tipikal dari penafsiran sahabat terhadap al-Qur'an adalah bahwa mereka banyak merujuk kepada pengetahuan mereka tentang sebab-sebab turunnya ayat dan peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Penafsiran sahabat tidak bermuara pada kajian dari segi *nah}wu*, *i'rab,* dan macam-macam *balaghah* seperti *ma'ani, badi', bayan, majaz* dan *kinayah*. Kajian dari segi lafal, susunan kalimat, hubungan satu ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya baru muncul pada kalangan mufassir terkemudian *(muta'akhkhirin)*. Hal yang demikian karena para sahabat mempunyai *al-dhawq al-lughawi* (rasa kebahasaan) yang tinggi sehingga mereka bisa menangkap pesan-pesan yang tersampaikan melalui aspek linguistik al-Qur'an.[94]

Al-Hakim menyatakan bahwa penafsiran sahabat itu berbasis atas persaksian secara langsung terhadap wahyu.[95] Dalam beberapa masalah yang berkaitan dengan sejarah nabi-nabi atau kisah-kisah yang disitir oleh al-Qur'an, para sahabat mengkonfirmasikan hal-hal tersebut kepada tokoh-tokoh Ahl al-Kitab yang telah memeluk agama Islam, misalnya 'Abdullah bin Salam dan Ka'ab al-ahbar. Kenyataan seperti inilah yang menjadi cikal bakal dan asal dari munculnya *israiliyat*.[96]

Sebagai tambahan, perlu dicatat di sini bahwa pada masa pasca sahabat dan tabi'in muncul permasalahan-permasalahan yang belum pernah terjadi dan berbeda sama sekali dengan sebelumnya, sementara pada saat yang sama hadith-hadith telah beredar sedemikian luas di masyarakat. Maka, muncullah hadith-hadith palsu dan lemah *(dha'if)* di tengah-tengah masyarakat.[97] Di sinilah wacana tafsir untuk perkembangan selanjutnya tidak jarang harus berhadapan dengan berkembang dan masuknya riwayat-riwayat *dha'if* ke dalamnya.

Dari uraian di atas tampak bahwa wacana-wacana tekstual keislaman, terutama yang berkaitan dengan nilai-nilai kesejarahan kemanusiaan, terbuka terhadap upaya kaji-ulang karena persoalan

kesejarahan kemanusiaan sangat erat kaitannya dengan persoalan kontekstual: ruang dan waktu. Hasil dari upaya kaji-ulang tersebut relatif sifatnya dan bisa berbeda dari kesimpulan yang diambil oleh para ulama' terdahulu walaupun wacana tekstualnya tidak berbeda.

----000-----

Catatan Akhir:

---

[1] Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), h. 2-3.

[2] Subhi as-Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm, 1988), h. 19.

[3] Depag. RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an), h. 999.

[4] Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir,* Juz 1 (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991), h. 13.

[5] Subhi as-Shalih, *op. cit.,* h. 21.

[6] As-Shabuni, *'Ulum al-Qur'an,* terj. Saiful Islam Jamaludin (Surabaya: al-Ikhlas, 1983), h. 17.

[7] Dawud al-Aththar, *Mujaz 'Ulum al-Qur'an,* terj. Afif Muhamad dan Ahsin Muhamad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 43.

[8] Masjfuk Zuhdi, *op. cit.,* h. 3.

[9] Az-Zuhaili, *op. cit.,* h. 14-15.

[10] Subhi as-Shalih, *op. cit.,* h. 17.

[11] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 33.

[12] Harun Nasution, *op. cit.,* h. 26.

[13] *Ibid.,* h. 27.

[14] *Ibid.*

[15] A. Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih,* terj. Nor Iskandar al-Barsani dan Moh. Tholhah Mansur (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 41-42.

[16] Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), h. 293.

[17] *Ibid.,* h. 30.
[18] Jujun S. Suriasumantri, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), h. 119.
[19] Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim,* Juz 1 (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1969), h. 12.
[20] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* juz 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 404.
[21] Ibn Katsir, *loc. cit.*
[22] Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar,* Juz VI (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 155.
[23] *Ibid.,* h. 156.
[24] Lihat, Qs. Hud: 6.
[25] Az-Zamakhsyari, *op. cit.,* h. 450.
[26] Rasyid Ridla, Juz VII, *op. cit.,* h. 394.
[27] Ibn Katsir, Juz II, *op. cit.,* h. 528.
[28] Az-Zamakhsyari, *op. cit.,* h. 692.
[29] Saiful Muzani (ed.), *op. cit.,* h. 20-21.
[30] Masjfuk Zuhdi, *op. cit.,* h. 18-20.
[31] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, op. cit.,* h. 21.
[32] Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983), h. 102.
[33] Manna' al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Muczakir AS (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1992), h. 140.
[34] Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 22.
[35] Agil Munawwar dan Masykur Hakim mencoba memilah mu'jizat kepada yang *hissi* dan *maknawi.* Yang disebut pertama dapat dilihat, didengar dan disaksikan lewat pancaindera. Mu'jizat jenis pertama ini sengaja ditunjukkan pada manusia yang tidak cakap atau dan tak biasa menggunakan kecerdasan fikirannya. Sedangkan jenis mu'jizat kedua (*maknawi*) tak mungkin hanya dicapai dengan pancaindera saja, tetapi juga melilbatkan akal di dalamnya. Karenanya, jenis mu'jizat ini ditujukan lada orang yang memiliki kecerdasan akal fikirannya.
[36] Lihat, Qs. as-Saba': 28.
[37] Lihat, Qs. al-Ma'idah: 3.
[38] M. Yunan Yusuf, dalam Budhy Munawwar-Rachman, *Kontekstualilsasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 538.
[39] As-Suyuthi, *Apa itu al-Qur'an?,* terj. Ainur Rafiq Shaleh Tamhid

(Jakarta: GIP, 1993), h. 111.

[40] Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 29-32.

[41] *Ibid.*

[42] Lihat, Qs. ar-Rum: 2-6.

[43] Lihat, Qs. Yunus: 92.

[44] Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 41.

[45] Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam Menurut Islam, Sains dan al-Qur'an* (Jakarta: Grafinso, 1994), h. 28-29.

[46] Al-Qattan, *op. cit.,* h. 391-396.

[47] *Ibid.,* h. 390.

[48] Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 23.

[49] Al-Qattan, *op. cit.,* h. 181-182.

[50] Mereka itu adalah Abdullah bin Mas'ud, Salim bin Ma'qal, Mu'adz bin Jabal, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Zaid bin Sakan dan Abu Darda'.

[51] *Ibid.,* h. 145-148.

[52] Lihat, Sjahminan Zaini dan Ananta Kusuma Seta, *Bukti-bukti Kebenaran al-Qur'ani Sebagai Wahyu Allah* (Jakarta: Kalam Mulia, 1986), h. 176-181.

[53] Amin Abdullah, *Falsafat Kalam di Era Postmodernisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 35.

[54] 'Abdullah Darraz, *al-Naba' al-`Adhim* (Mesir: Dar al-`Urubah, 1960), 11, seperti dikutip oleh Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 72.

[55] Dalam persoalan ini, Komaruddin Hidayat mendiskusikan dialektika antara agama dan manusia dengan sebuah pertanyaan mendasar: *Apakah agama untuk manusia ataukah manusia untuk agama?* Dalam pernyataannya, Komaruddin menegaskan bahwa agama diwahyukan untuk manusia, bukan manusia tercipta untuk agama. Artinya, bahwa konsep-konsep agama harus dekat dan bisa menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan, bukan justeru menjadi konsep menara gading *(ivory tower)* yang tidak membumi serta menyendiri dari persoalan kemanusiaan. Lihat Komaruddin Hidayat, "Agama Untuk Kemanusiaan," dalam *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik,* (ed.) Andito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal. 14.

[56] Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa sebagai teks seluruh perangkat

ijtihad yang posisinya di bawah al-Qur'an dan Hadith kedudukannya adalah sama, tidak mempunyai kekuatan memaksa. Artinya, produk-produk ijtihad dari generasi belakangan tidak selalu harus sejalan dengan apa yang sudah disepakati oleh generasi pendahulu sekalipun itu hasil ijma' atau qiyas. Lebih lanjut lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme dan Arabisme,* (terj.) Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 1997), hal. 93.

[57] Produk pemikiran ini merupakan tradisi keilmuan Islam yang tidak diterima utuh secara apa adanya *(taken for granted),* tetapi hasil akumulasi pengalaman sejarah kemanusiaan 'biasa' yang selalu terkait dengan persoalan ruang dan waktu. Pengalaman sejarah kemanusiaan abad pertengahan sangat berbeda dengan yang ada pada abad modern walaupun aspek normativitasnya bisa jadi tidak berbeda. Lihat Amin, *Falsafat Kalam,* hal. 35.

[58] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 77.

[59] Muhammad `Ali al-Shabuni, misalnya, mencampuradukkan antara metode dan pendekatan dalam penafsiran; ia menggabungkan antara tafsir *bi al-ma'thur, bi al-ra'y* dan tafsir *bi al-Ishari* walaupun ketiganya tidak bisa dikategorikan ke dalam satu kelompok. Lihat Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Alam al-Kitab, t.t.), 67. Selain itu, Goldziher, seorang ahli studi Qur'an dari Jerman, juga tidak cermat dalam klasifikasinya ketika menguraikan kecenderungan penafsiran Muslim terhadap al-Qur'an; ia masih tidak membedakan antara metode dan kecenderungan sehingga ia menyebut lima kecenderungan penafsiran: (1) Penafsiran dengan bantuan Hadith Nabi dan athar sahabat (2) Penafsiran dogmatis (3) Penafsiran mistik (4) Penafsiran sektarian (5) Penafsiran modernis. Lihat J.J. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980), hal. 6.

[60] Sebagai perbandingan, M. Ridwan Nasir membuat klasifikasi ragam penafsiran terhadap al-Qur'an ke dalam tiga hal: kecenderungan aliran *(al-naz'ah* atau *al-ittijah),* metode *(al-manhaj)*, dan sumber *(al-mashadir).* Lihat M. Ridwan Nasir, *Penelitian Tafsir* (Makalah disampaikan pada Pelatihan Metodologi Penelitian Tingkat Dasar Tenaga Edukatif IAIN Sunan Ampel 1 September – 27 November 1998), hal. 26.

[61] Al-Qur'an, 23: 53.

[62] Hadith ini menurut Abu Isa termasuk Hadith Hasan. Lihat Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun,* juz I, (t.t.: t.p, 1976), hal. 258.
[63] *Ibid.*
[64] Jenis tafsir ini dinamakan juga dengan tafsir *bi al-riwayah* atau *al-tafsir al-athari*. Lihat Al-Sayyid Ahmad Khalil, *Dirasat fi al-Qur'an,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), hal. 111-116.
[65] Sebagai perbandingan, Bakri Shaykh Amin menyebut tafsir *bi al-ma'thur* sebagai menerangkan maksud-maksud yang dikehendaki Allah dalam Kitab-Nya dengan ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri, Sunnah, dan perkataan Sahabat yang sahih. Lihat Bakri Shaykh Amin, *Al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an,* (Beirut: Dar al-Shuruq, 1973), hal. 102.
[66] Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis,* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), hal. 8.
[67] Al-Qur'an, 6: 82.
[68] Al-Qur'an, 31: 13.
[69] Musthafa al-Shawi al-Juwayni, *Manahij fi al-Tafsir* (Mesir: Minsha'at al-Ma'arif, t.t.), hal. 15.
[70] Al-Qur'an, 8: 60.
[71] Hadith tersebut diriwayatkan oleh Muslim. Lihat al-Shan'ani, *Subul al-Salam,* Vol. IV (Semarang: Toha Putera, t.t.), hal. 71.
[72] Bakri Shaykh Amin, *al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an,* (Beirut: Dar al-Shuruq, 1973), hal. 103.
[73] Amin, *al-Ta'bir al-Fanni ,* hal. 104; al-Shabuni, *al-Tibyan,* hal. 70; serta Ushama, *Metodologies,* hal. 10-11.
[74] Lihat al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* vol II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 192.
[75] Al-Qur'an, 110: 1.
[76] Lihat al-Shabuni, *alTibyan,* hal. 73.
[77] Lihat Amin, *al-Ta'bir al-Fanni,* hal. 105; serta al-Suyuti, *al-Itqan,* vol. II, hal. 187.
[78] Misalnya tercermin pada Hadith Bukhari tersebut sebelumnya. Lihat halaman 10.
[79] Amin, *al-Ta'bir al-Fanni,* hal. 105; al-Shabuni, *al-Tibyan,* hal. 72.
[80] Muhammad 'Abd. Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an,*

Vol. II. (t.tp: t.t.), hal. 15.
[81] Al-Suyuti, *al-Itqan,* Vol. II, hal. 187.
[82] Al-Shabuni, *al-Tibyan,* hal. 75.
[83] Khusus untuk penafsiran ayat al-Qur'an dengan *athar* sahabat masih terjadi tarik menarik di kalangan para ahli tentang kualitas dan kadar tafsirannya karena masih terkandung kemungkinan lemahnya substansi yang ada pada pendapat sahabat. Lihat Ushama, *Metodologies,* hal. 12.
[84] Amir 'Abd. `Aziz, *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an,* ('Amman: Dar al-Furqan, 1983), hal. 158.
[85] Lihat Muhammad Husayn al-Dhahabi, *alTafsir wa al-Mufassirun,* juz I, (t.tp.: t.p, 1976), hal. 256. Menurut hemat penulis, Penghampiran argumentatif-rasional ini bisa berupa sosiologi, filologi, hermeunetik dan sebagainya.
[86] Ibid, *al-Tafsir wa al-Mufassirun,* juz I, hal. 255.
[87] Manna' al-Qaththan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (t.tp.: Manshurat al-'Ashr al-Hadith, t.t.), hal. 351.
[88] Lihat al-Qur'an , 4: 10.
[89] Uraian lebih lanjut lihat Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* (ed.) Iqbal Abdulrauf Saimima, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hal. 1-11.
[90] Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 124.
[91] Lihat Amin, *al-Ta'bir al-Fanni,*101; Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir,* (terj.) Ahmad Akrom (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hal. 49.
[92] Nursyahbani Katjasungkana, "Kedudukan Wanita dalam Perspektif Islam," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,* ed. Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), hal. 59.
[93] M. Quraih Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* hal. 71.
[94] Al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir,* hal. 15-16.
[95] Ushama, *Metodologies ,* hal. 11.
[96] Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* hal. 71.
[97] Ibid, hal. 72.

BAB IV
AL-SUNAH SEBAGAI DASAR OPERASIONAL ISLAM

A. PENGERTIAN AL-SUNAH

Untuk menyebut apa yang berasal dari nabi Muhammad, setidaknya ada dua istilah populer di kalangan masyarakat Islam yakni *al-sunah* dan *al-hadith*. Dua istilah ini terkadang masih dianggap kurang definitif, sehingga masih perlu dipertegas lagi menjadi hadith nabi dan sunah nabi atau rasul. Di luar dua istilah itu masih terdapat istilah lain yakni *khabar* dan *atsar*. Hanya saja dua istilah terakhir ini nampaknya kurang berkembang.

Ditinjau dari sudut kebahasaan, kata *al-sunah* dan *al-hadith* memiliki arti yang berbeda. *Al-hadith* secara bahasa berarti *al-jadid* (baru), antonim dari kata *al-qadim* (lama).[1] Sedangkan kata *al-sunnah* berarti *al-thariqah* (jalan), baik yang terpuji atau pun yang tercela.[2] Pemaknaan al-sunah seperti ini didasarkan kepada sabda nabi berikut:

من سنّ سنّة حسنة فله ا جرها واجر من عمل بها إ لى يو م القيا مة,
و منسنّ سنّة سيّئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إ لى يوم القيا مة

Artinya: "Barangsiapa mengadakan atau membuat sunah (jalan) yang terpuji (baik) maka baginya pahala sunah itu dan pahala orang lain yang mengamalkannya hingga hari kiamat. Dan barangsiapa menciptakan sunah yang buruk maka baginya dosa atas sunah yang buruk itu dan menanggung dosa orang yang mengikutinya hingga hari kiamat" (Muttafaq 'alaih).

Selanjutnya secara terminologis pada ulama juga berbeda pendapat dalam memberikan batasan atau pengertian sunah dan hadith. Sebagian ulama' mengidentikkan antara hadith dengan sunah, sedangkan sebagian lainnya membedakan keduanya. Para ahli hadith

atau muhaddisun pada umumnya mengidentikkan pengertian hadith dan sunah. Mereka mendefinisikan sunah dengan rumusan berikut ini:[3]

كلّ ما أ ثر عن ا لرسو ل ص. م. من قول او فعل ا و تقرير او صفة خلقيّة او خلقيّة. او سيرة سواء ا كا ن ذلك قبل ا لبعثة او بعدها

"Segala sesuatu yang dinukil dari Nabi Muhammad saw baik berupa perkataan, perbuatan, taqrir, sifat moral (khuluqiyah), sifat khalqiyah (jasmani) ataupun perjalanan hidupnya sejak sebelum diangkat menjadi rasul maupun sesudah diangkat menjadi rasul"

Merujuk kepada definisi tersebut tampak bahwa sunah atau hadith mempunyai pengertian yang sangat kompleks yakni mencakup segala riwayat yang berasal dari Rasulullah berupa perkataan, perbuatan, taqrir, sifat-sifat dan tingkah laku beliau, baik pada masa sebelum diangkatnya beliau sebagai rasul maupun sesudahnya (*qabla nubuwwat maupun ba'da mubuwwat*).

Berkaitan dengan hal di atas Muhamad 'Ajjaj al-Khatib menambahkan keterangan bahwa bila disebutkan hadis, terutama yang mereka (muhadditsun) adalah riwayat-riwayat dari rasul dan setelah beliau diangkat menjadi rasul (*ba'da nubuwwaat*).[4] Dengan demikian pengertian hadith lebih sempit ketimbang pengertian sunah yang cakupannya meliputi segala apa yang diriwayatkan dari nabi, baik sebelum *bi'tsah* maupun sesudahnya.

Menurut *ushuliyyun* (ulama ushul), hadith dan sunah merupakan dua istilah yang berlainan pengertiannya. Bagi ahli ushul pengertian sunah adalah:[5]

كلّ ما صدر عن النبىّ ص.م. غير القران من قول او فعل او تقرير ممّا يصلح ان يكون دليلا لحكم شرعىّ.

"Segala sesuatu yang datang dari Nabi saw selain al-Qur'an al-Karim, baik berupa perkataan, perbuatan atau taqrir yang bisa dijadikan sebagai dasar menetapkan hukum syara'"

Pengertian sunah menurut rumusan dafinisi itu adalah

mencakup semua riwayat yang bersumber dari rasulullah selain al-Qur'an, yang wujudnya berupa perkataan, perbuatan dan taqrir beliau yang dapat dijadikan dalil hukum syar'i. Dengan demikian pengertian sunah yang dirumuskan ulama' ushul cakupannya lebih sempit dibandingkan dengan pengertian yang disampaikan oleh ulama' hadis sebagaimana telah diuraikan di atas. Sebab ulama' ushul hanya merujukkan pengertian sunah pada riwayat-riwayat dari rasul yang berisi hukum syar'i. Ini berarti bahwa riwayat-riwayat dari rasul yang tidak berkaitan dengan hukum syar'i, misalnya riwayat yang menjelaskan masalah akidah tidak termasuk ke dalam kategori pengertian sunah. Sedangkan hadith oleh ulama' ushul hanya dipergunakan untuk pengertian yang lebih sempit yakni hanya merujuk sunah qauliyah, tidak kepada lainnya. Jadi pengertian hadith di sini memiliki cakupan lebih sempit dibandingkan dengan sunah.

Berbeda dengan ulama' hadith dan ulama' ushul, fuqaha' mempergunakan istilah sunah untuk menunjukkkan salah satu bentuk atau sifat dari hukum Islam, yakni suatu perbuatan yang hukumnya boleh ditinggalkan namun lebih utama dilaksanakan. Bagi mereka, sunah adalah "semua perbuatan yang ditetapkan rasul namun hukum pelaksanaannya tidak sampai ke tingkat wajib atau fardu".[6]

Adanya beragam definisi hadith dan sunah tersebut merupakan bukti nyata adanya pandangan berbeda anatara ahli hadis, ushul dan fuqaha'. Perbedaan itu sebenarnya dapat dipahami karena masing-masing mempunyai kepentingan yang berbeda dalam memandang figur nabi Muhamad. Dalam hal ini ulama' hadith lebih memandang nabi sebagai manusia paripurna, baik perkataan maupun perbuatan serta taqrir beserta sifat-sifatnya, yang dapat diacu sebagai uswah hasanah (Qs. al-Ahzab: 21), sehingga mereka berusaha merekam dan memotret figur beliau secara lengkap dan utuh. Sedangkan ulama' ushul lebih memandang figur nabi Muhamad sebagai musyarri' (Qs. al-Hasyr: 7) yakni pembuat undang-undang di samping Tuhan, sehingga pengertian sunah bagi mereka hanya dibatasi pada perkataan dan perbuatan serta ketetapan nabi setelah beliau diutus menjadi rasul yang berkaitan dengan hukum. Meski demikian dengan pembatasan ini mereka tidak menolak apa yang

disebut sunah atau hadith oleh ulama hadith, hanya saja yang tidak berkaitan dengan hukum tidak termasuk objek kajin mereka.

Adapun ulama fikih yang mengkaji masalah bentuk atau sifat hukum mengenai perbuatan-perbuatan dari manusia, mereka menggunakan istilah sunah untuk maksud menyatakan salah satu dari sifat hukum. Menurut mereka sunah adalah jennis perbuatan yang dianjurkan untuk mengerjakannya, namun tidak termasuk ke dalam kategori yang fardu atau wajib. Atau menurut versi lain, sunah adalah suatu perbuatan bila dikerjakan dapat pahala dan ditinggal tidak disiksa.

B. KEDUDUKAN SUNAH DAN HADITH DALAM ISLAM

Umat Islam sepakat bahwa sunah merupakan sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, meski di kalangan imam madzhab ada perbedaan dalam penentuan syarat penerimaannya. Doktrin Islam yang belum dijelaskan rincian hukumnya, tidak dijelaskan operasionalnya dan atau tidak dikhususkan menurut petunjuk ayat yang masih mutlak, maka hendaknya dicarikan penyelesaiannya dengan sunah atau hadith. Seandainya usaha ini mengalami kegagalan, disebabkan belum adanya pada masa nabi, sehingga memerlukan ijtihad baru untuk menghindari kevakuman hukum dan kebekuan beramal, maka baru boleh dicarikan solusinya lewat ijtihad, baik *fardi* maupun *jama'i*, sepanjang tidak kontras dengan ruh doktrin Islam. Tahapan penetapan hukum semacam ini sejalan dengan realitas historis yang menerangkan bahwa nabi menyetujui langkah Mu'ad bin Jabal, sahabat yang diangkat menjadi gubernur Yaman, yang dalam memutuskan persoalan mula-mula merujuk al-Qur'an, disusul hadith dan akhirnya ijtihad.

Berkaitan dengan penempatan sunah sebagai sumber kedua ajaran Islam, di bawah al-Qur'an, al-Syatibi memberikan argumen sebagai berikut:[7]

1. Al-Qur'an bersifat *qath'i al-wurud*, sedangkan sunah *zhanni al-wurud*—selain hadith mutawatir. Keyakinan kita terhadap hadith hanya secara global, bukan rinci, sedangkan al-Qur'an, baik secara global maupun detail, diterima secara meyakinkan.

2. Sunah atau hadith ada kalanya menerangkan sesuatu yang masih global dalam al-Qur'an, kadangkala memberi komentar terahadap al-Qur'an, dan kadangkala membicarakan sesuatu yang belum dibicarakan oleh al-Qur'an. Kalau sunah berfungsi sebagai penjelas atau pemberi komentar terhadap al-Qur'an, maka sudah tentu ia memiliki status di bawah al-Qur'an.
3. Di dalam hadith sendiri terdapat penegasan bahwa hadith atau sunah menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an. Di antaranya adalah riwayat al-Bukhari dan Muslim, yang memuat dialog nabi dengan Mu'adz saat diangkat sebagai gubernur Yaman.

Identik dengan argumen al-Syatibi pertama di atas, Mahmud Abi Rayyah mengatakan bahwa posisi sunah atau hadith itu di bawah al-Qur'an disebabkan oleh perbedaan tingkat periwayatannya. Al-Qur'an sampai kepada umat Islam dengan jalan mutawatir dan tidak ada keraguan sedikit pun, dan karenanya al-Qur'an dikatakan bersifat *qath'i al-wurud*, baik secara global maupun terinci. Sedangkan hadith sampai kepada umat Islam tidak semuanya dengan jalan mutawatir, bahkan sebagian besar diterima secara ahad. Dengan demikian hadith bersifat *zhanni al-wurud*, kecuali hadith mutawatir yang jumlahnya relatif sangat sedikit.[8]

Kedudukan sunah sebagai sumber kedua dari ajaran Islam sebenarnya secara eksplisit telah tercantum dalam sabda nabi berikut ini:

من يطع الرسو ل فقد أ طا ع الله ومن تو لّى فما أرسلنا ك عليهم حفيظا

Artinya: "Barangsiapa mentaati rasul, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa berpaling (dari ketaatan itu) maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka" (Qs. an-Nisa': 80)

يا ايها الذبن امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم, فإن تنازعتم فى شيئ فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر. ذ لك خير و أحسن تأويلا

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada

Allah dan rasul-(Nya), dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya" (Qs. an-Nisa': 59).

Kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa perintah taat kepada Allah dan rasul berarti perintah taat kepada al-Qur'an dan sunah,[9] yang keduanya senantiasa berada dalam saling keterkaitan. Maksudnya, seseorang tidak mungkin dinyatakan taat kepada Allah kalau tidak mentaati rasul-Nya, dan demikian pula sebaliknya seseorang tidak mungkin disebut telah taat kepada rasul kalau tidak mentaati Allah. Di antara cara mentaati rasul adalah dengan menerima dan melaksanakan apa-apa yang disampaikan olehnya dan meninggalkan apa-apa yang dilarangnya (Qs. al-Hasyr: 7).

Sehubungan dengan hal tersebut ada teori klasifikasi hadith dari Abdul Mun'im al-Namr. Bagi al-Namr, hadith atau sunah dapat dikategorikan atas sunah *tasyri'iyah* dan sunah *ghair tasyri'iyah*.[10] Jika yang pertama menuntut adanya kewajiban diikuti, maka tidak demikian halnya sunah kategori ghair tasyri'iyah. Kategorisasi ini didasarkan kepada prinsip pemisahan antara aspek kemanusiaan (*basyariyah*) nabi Muhammad dengan kerasulannya. Lebih jauh an-Namr menyebutkan bahwa sunah *tasyri'iyah* meliputi pada:

1. Hadith-hadith yang timbul dari nabi sebagi al-tabligh dalam kapasitasnya sebagai seorang rasul.
2. Hadith yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai pemimpin kaum muslimin seperti mengutus tentara, mengelola harta negara, mengangkat hakim dan semisalnya.
3. Hadith yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai hakim, yakni ketika beliau menghukum dan menyelesaikan persengketaan di kalangan umat.

Sedangkan hadith atau sunah kategori *ghair tasyri'iyah* menurut al-Namr meliputi:

1. Hadith yang berkenaan dengan tabiat atau kebutuhan manusiawi

seperti bediri, duduk, berjalan, makan, minum, tidur dan sebagainya.

2. Hadith yang berkenaan dengan pergaulan, kebiasaan individu dan masyarakat, seperti mode pakaian, pengobatan, perdagangan, pertanian dan beberapa kemahiran dan pengalaman lainnya dalam masalah keduniaan.
3. Hadith yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat dalam aspek-aspek tertentu, seperti penyebaran pasukan perang ke pos-pos tertentu, mengatur barisan dan sebagainya.

Menyangkut hadis kategori pertama—sunah *tasyri'iyah*, baik yang berupa perkataan maupun perbuatan, sebagai dikatakan oleh Wahab Khalaf, mempunyai kekuatan hujjah tasyri' yang wajib diikuti oleh seluruh umat Islam. Sedangkan segala yang berasal dari Muhamad dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, maka ia bukan merupakan tasyri' yang wajib diikuti kecuali memang ada dalil yang menunjukkan atau menegaskan bahwa maksud perbuatan itu adalah untuk diikuti oleh umat Islam, sehingga statusnya berubah menjadi sunah *tasyri'iya*h.[11] Dalam kaitan ini Abu Zahrah menambahkan satu bentuk perbuatan yang memang khusus untuk nabi dan karenanya tidak dimaksudkan sebagai tasyri' yang wajib diikuti oleh umat Islam, yakni perbuatan rasul beristri lebih dari empat orang.[12]

C. FUNGSI SUNAH DALAM AL-QUR'AN

Sebagai salah satu sumber ajaran Islam, sunah memiliki perang signifikan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan kata lain, kehadiran Muhamad dengan sunahnya berperan untuk menjelaskan makna atau maksud firman Tuhan (al-Qur'an) yang sebagian besar masih bersifat global maknanya. Dalam hal ini Allah sendiri menegaskan:

وأ نزلنا إ ليك الذكر لتبيّن للنّا س ما نزّ ل ا ليهم و لعلّهم يتفكّرو ن

Artinya: "Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkannya" (Qs. an-Nahl: 44).

Ayat tersebut menggambarkan bahwa fungsi utama sunah adalah sebagai *al-bayan* atau penjelasan terhadap al-Qur'an. Hal demikian lebih dikarenakan kebanyakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia disampaikan dalam uslub yang mujmal,[13] sehingga manusia tidak mungkin bisa memahami dan menggali petunjuk darinya kalau hanya mengandalkan al-Qur'an semata. Itulah sebabnya Allah memberikan otoritas nabi Muhammad untuk menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'an lewat sunahnya.

Adapun fungsi sunah terhadap al-Qur'an selengkapnya telah disampaikan oleh Muhamad Abu Zahu berikut ini:[14]

1. Menegaskan kembali hukum-hukum yang sudah ditetapkan al-Qur'an. Di sini hadis seakan-akan hanya mengulangi ketetapan al-Qur'an, sehingga hukum itu memiliki dua sumber rujukan dan atasnya terdapat dua dalil yakni al-Qur'an dan hadith. Sebagai misal dalam hal ini adalah:

   يا أ يّها الذين ا منوا لا تأ كلوا أ موا لكم بينكم با لبا طل

   Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan harta di antara kamu sekalian dengan cara batil" (Qs. an-Nisa": 29).

   Terhadap ayat tersebut, Rasulullah kemudian mengatakan:

   لا يحلّ ما ل امرئ إلاّ بطيب من نفسه

   Artinya: "Tidak halal harta seorang muslim kecuali (hasil pekerjaan) yang baik dari dirinya sendiri".

   Hadith-hadith mengenai perintah mendirikan salat, puasa, zakat, haji, amar ma'ruf nahi munkar, serta hadith–hadith yang berisi larangan minum khamr, berjudi, menyembelih binatang dengan menyebut nama selain Allah dan sebagainya, juga merupakan contoh dari fungsi hadith sebagai penegas al-Qur'an.

2. Memberikan penjelasan arti yang masih samar dalam al-Qur'an atau memberikan rincian terhadap apa yang disebutkan dalam al-Qur'an secara garis besar. Dalam hal ini ada berbagai ragam

bentuk penjelasan yang diberikan oleh hadis:

a. *Bayan tafshil*, yakni sunah menjelaskan atau memerinci kemujmalan al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an terdapat perintah melaksanakan salat, zakat, haji, jihad dan sebagainya, namun tidak diikuti penjelasan tentang teknik operasionalnya, dan di sinilah peran sunah yakni memberikan penjelasan rinci tentang teknik operasional dari perintah al-Qur'an yang masih mujmal itu. Sebagai contoh adalah perintah salat dalam Qs. al-Baqarah ayat 110 tanpa disertai aturan teknik operasionalnya, dan kemudian rasul mempraktekkan cara salat dan kemudian bersabda:

صلّوا كما رأ يتمو نى أ صلّى

Artinya: "Salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku mengerjakan shalat".

b. *Taqyid al-muthlaq*, yakni membatasi ayat-ayat al-Qur'an yang disebutkan secara mutlak. Misalnya, dalam al-Qur'an secara umum dinyatakan bahwa anak laki-laki dan perempuan adalah ahli waris dari orang tuanya yang meninggal dunia. Firman Allah:

للرجال نصيب ممّا ترك الوا لدا ن والأ قربو ن وللنّسا ء نصيب ممّا

ترك الوالدان والأقربون ممّا قاّ منه او كثر, نصيبا مفرو ضا

Artinya: "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan" (Qs. an-Nisa": 7).

Ayat tersebut menggunakan ungkapan mutlak, kemudian nabi memberi qayyid bahwa hak warisan itu tidak dapat diberikan kepada mereka yang menjadi penyebab kematian dari orang tuanya, sebagaimana sabda beliau:

لا يرث القا تل من المقتو ل شيئا

Artinya: "Seorang pembunuh tidak dapat mewarisi harta orang yang dibunuh sedikit pun". (HR. an-Nasa'i)

Sebagai contoh lain adalah firman Allah dalam Qs. al-Ma'idah: 38 perihal hukum potong tangan bagi seorang pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Ayat tersebut tidak memberikan batasan bagian tangan yang mana yang mesti dipotong. Kemudian nabi memberi batasan bahwa yang dipotong adalah tangan kanan sampai kepada bagian pergelangan.[15]

c. *Takhshish 'am*, yakni mentakhsiskan lafadz-lafadz yang masih bersifat umum. Contoh dalam hal ini adalah:

أ حلّ لكم ما ورا ء ذ لكم أن تبتغوا بأموا لكم محسنين غير مسا فحين

Artinya: "……dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk mengawini, bukan untuk berzina" (Qs. an-Nisa': 24).

Ayat di atas menjelaskan perihal siapa yang haram dinikahi (Qs.4: 23), kemudian dalam ayat tersebut juga Allah menghalalkan selain yang tersebut (diharamkan) dalam ayat 23. Tetapi kehalalan itu kemudian ditakhsis oleh nabi, dimana beliau mengharamkan memadu istri dengan bibi, baik dari garis ibu maupun ayah,[16] dengan sabdanya berikut ini:

لا يجمع بين المرأ ة وعمّتها ولا بين المرأة و خا لتها

Artinya: "Tidak boleh seseorang mengumpulkan (memadu) seorang wanita 'ammah (saudari bapak)-nya, dan seorang wanita dengan khalah (saudari ibu)-nya" (HR. Bukhari-Muslim).

3. *Me*netapkan suatu hukum yang tidak disebutkan di dalam al-Qur'an secara tegas. Dalam hal ini seolah-olah nabi menetapkan hukum sendiri. Namun hakikatnya bila diperhatikan secara seksama, apa yang ditetapkan oleh nabi itu adalah penjelasan terhadap apa yang disinggung oleh Allah di dalam al-Qur'an atau memperluas apa yang isebutkan oleh Allah secara terbatas.

Sebagai contoh adalah, dalam Qs. al-Ma'idah: 3 Allah mengharamkan makan bangkai, darah, daging babi dan sesuatu yang disembelih dengan tidak menyebut nama Allah. Kemudian nabi menyatakan haramnya binatang buas yang bertaring dan burung yang kukunya mencekam. Secara lahiriah larangan nabi ini dapat dikatakan sebagai hukum baru yang ditetapkan olehnya. Namun sebenarnya larangan itu hanya merupakan "perluasan" dari larangan Allah memakan sesuatu yang kotor dalam Qs. al-A'raf ayat 33. Dalam hal ini ternyata tidak semua ulama setuju dengan fungsi sunah seperti ini; kelompok yang setuju mendasarkan kepada 'ishmah nabi, khususnya dalam bidang syari'at, apalagi banyak ayat yang menunjukkan adanya otoritas kemandirian nabi untuk ditaati. Sedangkan kelompok yang menolak berpendapat bahwa sumber hukum Islam itu hanya Allah (*la hukm illa Allah*), sehingga rasul pun harus merujuk kepada kitab-Nya ketika hendak menetapkah hukum. Kalau itu yang menjadi masalah, Quraish Shihab[17] telah memberikan solusi bahwa bila fungsi sunah terhadap al-Qur'an didefinisikan sebagai *bayan murad* Allah (memberi penjelasan maksud Allah) sehingga apa ia sebagai penjelas, penguat, pemerinci, pembatas maupun penembah ketentuan hukum, maka semuanya tetap bersumber dari Allah. Dengan demikian ketika rasul melarang seorang suami memadu istrinya dengan 'ammah atau khilah, yang zhahirnya berlainan dengan Qs. an-Nisa' ayat 24 maka pada hakikatnya penambahan itu merupakan penjelasan saja dari apa yang dimaksud oleh Allah di dalam firman-Nya itu.

4. Menasakh hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Fungsi ini adalah bagi mereka yang berpandangan hadith dapat menasakh al-Qur'an, meski pendapat semacam ini tampak berlebihan. Dalam hal ini mereka memberikan contoh hadith "*la wahiyyah li warits*" (tak ada wasiat bagi ahli waris) adalah menasakh hukum bolehnya berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat sebagaimana firman Allah berikut ini:

كتب عليكم إ ذا حضر أ حدكم ا لموت إن ترك خيرا ا لو صيّة للوا لدين

والأ قربين با لمعروف

Artinya: "Diwajibkan atas kamu bila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia menginggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf" (Qs. al-Baqarah: 180).

Secara umum para ulama menerima prinsip nasakh sebagai sarana mempertemukan ayat-ayat al-Qur'an yang tampak bertentangan satu dengan lainnya—terlepas dari adanya perbedaan apakah suatu ayat tertentu telah atau belum dihapus oleh ayat lain. Masalah lain yang cukup krusial dan menimbulkan perbedaan pendapat adalah apakah sunah dapat menasakh al-Qur'an? Selanjutnya, mereka yang membolehkan pun kemudian berbeda pendapat, apakah secara faktual terdapat hadis yang menasakh ayat al-Qur'an atau tidak.

Ada silang pendapat di kalangan ulama' menyangkut fungsi hadis sebagai penasakh ayat al-Qur'an. asy-Syafi'i, Ahmad dan *ahl zhahir* secara praktis menolak fungsi hadis menjadi penasakh ayat, meski secara teoritis mereka setuju adanya hadis yang menasakh ayat al-Qur'an. Sebaliknya imam Malik, Hanafi dan mayoritas teologi islam—baik dari kalangan Mu'tazilah maupun Asy'ariyah—berpandangan adanya kemungkinan nasakh semacam itu.[18] Meski mereka berbeda pendapat namun secara umum semua telah sepakat bahwa yang dapat menasakh adalah al-Qur'an, di mana ia bersifat mutawatir. Pertanyaan selanjutnya adalah apa secara faktual ada hadis mutawatir yang telah menasakh al-Qur'an? M. Quraish Shihab, dengan merujuk al-Zarqani, mengemukakan adanya empat hadith ahad, namun dinyatakan oleh ulama' bahwa hadith itu menasakh al-Qur'an. Apakah hal ini berarti bahwa tidak ada hadis mutawatir yang menasakh al-Qur'an? Agaknya memang demikian. Di sisi lain, setelah diteliti ternyata yang menunjukkan nasakh bukan hadith itu sendiri, melainkan ayat al-Qur'an sendiri yang ditunjuk hadis tersebut. Sampai di sini persoalan hadith menasakh ayat al-Qur'an menjadi makin rumit karena antara reori dengan fakta historis berlainan.

Tentang contoh di atas pun masih diperdebatkan oleh ulama', apa benar hadith (ahad) itu telah menasakh al-Qur'an Qs. al-Baqarah: 180 (yang nilainya mutawatir)? Setelah melakukan penelitian ternyata—sebagai dikatakan Quraish Shihab—keseluruhan teks ayat tersebut adalah "sesungguhnya Allah telah memberikan…..dst" merujuk kepada ayat waris, bukan wasiat. Atas dasar ini maka—lanjut Shihab[19]—sebenarnya hadith itu menyatakan bahwa yang menasakh adalah ayat waris tersebut, bukan hadith yang bernilai ahad tadi.

----000-----

Catatan Akhir:

---

[1] Ali Mustafa Ya'kub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 32.

[2] Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-'Alam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 121.

[3] Lihat, misalnya: 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits 'Ulumuh wa Musthalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), h. 19.

[4] *Ibid.*, h. 27.

[5] *Ibid.,* h. 19.

[6] *Ibid.,* h. 19.

[7] Mahmud Abu Rayyah, *Adlwa' ala as-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), h. 39-40.

[8] *Ibid.,* h. 54.

[9] Abdul Wahab Khalaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islamiyah, 1990), h. 21.

[10] Abdul Mun'im an-Namr, *as-Sunnah wa at-Tasyri'* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misra, t.th.), h. 69-90

[11] Bustami M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam* (Ponorogo: PSIA, 1992), h. 249.

[12] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), h. 114

[13] Badran Abi al-'Ainain Badran, *Bayan an-Nushush at-Tasyri'iyah* (Iskandariah: at-Tab'ah wa an-Nasyr wa Tanzi', 1982), h. 5.

[14] Lihat, M. Abu Zahu, *al-Hadits wa al-Muhadditsun* (Mesir: Maktabah al-Misra, t.th.), h. 37.

[15] Muhamad Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabl at-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), h. 25.

[16] Abu Zahrah, *op. cit.,* h. 113.

[17] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 123.

[18] *Ibid.,* h. 148.

[19] *Ibid.,* h. 148-149.

BAB V
IJTIHAD SEBAGAI SUMBER DINAMIKA ISLAM

A. PENGERTIAN DAN DASAR IJTIHAD

Ajaran Islam, yang secara normatif terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunah, masih memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh secara berkesinambu-ngan. Hal ini dikarenakan di dalam dua sumber ajaran Islam itu, dan terutama al-Qur'an, terdapat ayat-ayat, dan ada yang bilang, sebagian besar masih bersifat *dzanni ad-dilalah*, kategori ayat yang masih memerlukan suatu penjelasan. Oleh karena demikian itu maka mutlak diperlukan upaya penyelesaian secara sungguh-sungguh atas persoalan yang tidak ditunjukkan secara tegas oleh nas itu, dan di sinilah peran dan urgensi ijtihad dalam konteks dinamaika Islam.

Secara bahasa "*ijtihad*" berasal dari kata *jahada*.[1] Terdapat redaksi cukup bervariasi yang disampaikan oleh para ulama menyangkut makna ijtihad secara bahasa. Diantaranya yang terkenal adalah disampaikan oleh al-Fayumi, di mana ia mengatakan bahwa ijtihad adalah "*badl wus'ih wa thaqatih fi thalabih liyablugha majhuduh wa yashilu ila nihayatih*" (pengerahan kesanggupan dan kekuatan dalam melakukan pencarian suatu upaya sampai kepada ujung yang ditujunya).[2]

Secara bahasa, arti ijtihad dalam makna *jahada* terdapat di dalam Qs. An-Nahl (16): 38, Qs. An-Nur (24): 53 dan Qs. Al-Fathir (35): 42. Semua kata itu, di dalam tiga ayat tersebut, memiliki arti pengerahan segala kemampuan dan kekuatan (*badl wus'ih wa thaqah*).

Meski telah ada kesepakatan ulama' mengenai arti ijtihad secara bahasa, namun mereka masih berbeda dalam makna terminologisnya. Abu Zahrah, misalnya, mendefi-nisikan ijtihad dengan "*badzl faqih wus'ah fi istinbath al-ahkam al-'amaliyyah min adillatiha*

at-tafshiliyyah" (upaya seorang ahli fikih dengan kemampuannya dalam mewujudkan hukum-hukum amaliah yang diambil dari dalil-dalil rinci).[3]

Sementara al-Amidi, sebagaimana dinukil al-Zuhaili, mengatakan bahwa ijtihad adalah "*istifrar al-wus' fi thalab adz-dzann min al-ahkam asy-syar'iyyah*" (pengerahan segala kemampuan untuk menentukan sesuatu yang dzanni dari hukum-hukum syara').[4]

Jika diperhatikan, definisi di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa ijtihad hanya berlaku pada bidang fikih, bidang hukum yang berkenaan dengn amal perbuatan manusia, dan memang ijtihad menurut fuqaha' tidak bisa menyentuh wilayah pemikiran akidah (kalam).

Jalaludin Rahmat, dengan merujuk pendapat Ibrahim Hosein, mengatakan bahwa cakupan ijtihad hanyalah bidang fikih.[5] Dan pendapat yang mengatakan bahwa ijtihad secara istilah juga berlaku di bidang akidah atau akhlak, lanjut Ibrahim Hosein, jelas tidak bisa dibenarkan.

Berlainan dengan pendapat ini, adalah pandangan Harun Nasution, yang memberikan wilayah otoritas ijtihad dalam wilayah yang kompleks, bukan hanya di bidang fikih. Bagi Harun Nasution, ijtihad harus dimaknai dengan pengertian yang lebih luas, di mana ijtihad juga bisa terjadi pada bidang politik, akidah, tasawuf dan filsafat.

Senada dengan Harun Nasution, Ibrahim Abbas al-Dzarwi mendefinisikan ijtihad sebagai "pengerahan daya dan upaya untuk mencapai maksud".[6] Bukan hanya Harun Nasution dan al-Dzarwi, Fakhrudin al-Razi, Ibn Taimiyah dan Muhamad Ruwaih pun tidak membatasi ijtihad pada bidang fikih saja.

Dari penjelasan di atas terlihat betapa telah muncul persamaan dan sekaligus perbedaan. Adapun perbedaannya adalah*: pertama*, terletak pada penggunaan bahasa; sebagian menggunakan kata *istifrag* dan sebagian lainnya menggunakan kata *badzl. Kedua,* terletak pada subjek ijtihad; sebagian ada yang menisbahkan ijtihad hanya dalam bidang fikih, sedangkan yang lain melihat secara lebih kompleks lagi. *Ketiga,* terletak pada metode ijtihad: ada yang menggunakan metode

manquli (dari al-Qur'an dan al-Sunah) dengan mengikuti metode Rasul yang selalu menunggu wahyu dalam menyelesaikan dalam setiap persoalan (Qs. An-Najm/53: 3-4, dan sebagian lagi menggunakan metode *ma'quli*, yang didasarkan pada asumsi bahwa Rasul saw diperbolehkan berijtihad (Qs. Al-Hasyr (59): 2).

Sedangkan persamaannya adalah: *pertama,* pruduk hukum yang dihasilkannya bersifat dzann; dan *kedua,* objek ijtihad berkisar pada hukum taklifi, yakni yang berkenaan dengan amaliah ibadah.

Adapun dasar hukum yang dapat diacu sebagai landasan kebolehan melakukan ijtihad dalam Islam, terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunah. Diantara ayat al-Qur'an dimaksud, adalah: Qs. An-Nisa' (4): 59 dan 105; Qs. Ar-Rum (30): 21; Qs. Az-Zumar (39): 42; dan Qs. al-Jatsiyah (45): 13. Sementara al-Sunah yang menjadi dasar ijtihad antara lain adalah hadis 'Amr bin Ash yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim dan Ahmad :

إ ذا حكم الحاكم فاجتهد فأ صا ب فله اجران وإ ذا حكم فاجتهد ثمّ اخطأ فله أجر واحد

Artinya: Apabila seorang hakim menetapkan hukum dengan berijtihad, kemudian dia benar maka ia mendapatkan dua pahala. Akan tetapi, jika ia menetapkan hukum dalam ijtihad itu salah maka ia mendapatkan satu pahala (HR. Imam Muslim).

Hadis lain yang dijadikan dasar ijtihad ialah hadis Mu'adz bin Jabal ketika ia diutus oleh Nabi ke Yaman sebagai hakim:

بم تقضى ؟ قا ل: بما فى كتا ب الله. قا ل : فإ ن لم تجد فى كتا ب الله ؟ قا ل : اقضى بما قضى به رسو ل الله , قا ل : فإ ن لم تجد فيما قضى به رسو ل ا لله ؟ قال : الحمد لله الذى وفّق رسول رسو له

Artinya: Dengan apa kamu memutuskan perkara Mu'adz? Mu'adz menjawab: "Dengan sesuatu yang terdapat dalam kitabullah". Nabi bersabda, "kalau kamu tidak mendapatkannya dari kitabullah ? Mu'adz menjawab: saya akan memutuskannya dengan sesuatu yang telah diputuskan

> *oleh rasulullah. Nabi berkata, kalau kamu tidak mendapatkan sesuatu yang telah diputuskan oleh rasulullah ? Mu'adz menjawab, saya akan berijtihad dengan pikiran saya. Nabi bersabda, segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan dari rasul-Nya.*

B. PERSOALAN IJTIHAD, ITTIBA' DAN TAQLID

1. Persoalan Ijtihad

Persolan penting lain yang tidak dapat diabaikan dalam melakukan ijtihad adalah terpenuhinya syarat-syarat ijtihad. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat dalam menentukan syarat-syarat sebagai mujtahid. Mujtahid ialah orang yang mampu melakukan ijtihad melalui cara *istinbath* (mengeluarkan hukum dari hukum sumber syariat) dan *tathbiq* (penerapan hukum). Sebelum syarat-syarat mujtahid dikemukakan, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu mengenai rukun-rukun ijtihad:[7]

1. *Al-Waqi'*, yaitu adanya kasus yang terjadi atau diduga akan terjadi yang tidak diterangkan oleh nas.
2. Mujtahid, ialah orang yang melakukan ijtihad yang mempunyai kemampuan untuk berijtihad dengan syarat-syarat tertentu.
3. *Mujtahid fih*, ialah hukum-hukum syariat yang bersifat amali (*taklifi*).
4. dalil syara' untuk menentukan suatu hukum bagi *mujtahid fih*.

Menurut al-Ghazali,[8] syarat-syarat mujtahid itu ada dua; *pertama*, mengetahui syariat serta hal-hal yang berkaitan dengannya sehingga dapat mendahulukan yang seharusnya didahulukan dan mengakhirkan sesuatu yang seharusnya diakhirkan; *kedua*, adil dan tidak melakukan maksiat yang dapat merusak keadilannya. Orang yang tidak adil tidak dapat diterima fatwa dan pendapatnya. Syarat-syarat yang diajukan al-Ghazali itu masih bersifat umum sehingga memerlukan rincian, terutama syarat yang pertama. Al-Ghazali pun tidak menjelaskan yang dimaksud adil pada syarat kedua.

Menurut Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Razi, syarat-syarat mujtahid adalah sebagai berikut:

1. Mukalaf, karena hanya mukalaflah yang mungkin dapat

melakukan penetapan hukum.
2. Mengetahui makna-makna lafadz dan rahasiannya.
3. Mengetahui keadaan *mukhatab* yang merupakan sebab pertama terjadinya perintah atau larangan.
4. Mengetahui keadaan lafadz, apakah memiliki *qarinah* atau tidak.[9]

Berbeda dengan syarat-syarat di atas, al-Syaukani[10] menyodorkan beberapa syarat mujtahid berikut ini:

1. Mengetahui al-Qur'an dan al-Sunah yang bertalian dengan masalah-masalah hukum. Jumlah ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an sekitar 500 ayat.
2. Mengetahui ijmak sehingga tidak berfatwa atau berpendapat yang menyalahi ijmak ulama.
3. Mengetahui bahasa Arab karena al-Qur'an dan al-Sunnah disusun dengan bahasa Arab.
4. Mengetahui ilmu ushul fiqh. Ilmu ini merupakan ilmu terpenting bagi mujtahid karena membahas dasar-dasar serta hal-hal yang berkaitan dengan ijtihad.
5. Mengetahui *nasikh-mansukh* sehingga tidak berfatwa atau berpendapat berdasarkan dalil yang sudah *mansukh*.

Berbeda dengan al-Syaukani, Abu Zahrah[11] mempunyai pendapat lain tentang hal ini, syarat mujtahid menurutnya adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui bahasa Arab, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Al-Sunnah sebagai penjelas al-Qur'an juga ditulis dengan bahasa Arab.
2. Mengetahui *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an.
3. Mengetahui Sunnah, baik perbuatan, perkataan, maupun penetapan.
4. Mengetahui ijmak dan *ikhtilaf.*
5. Mengetahui qiyas.
6. Mengetahui *maqashid al-Syariah*.
7. Memiliki pemahaman yang tepat (*shihhat al-fahmi*) yang karenanya mujtahid dapat memahami ilmu manthiq.
8. Memiliki niat yang baik dan keyakinan (aqidah) yang selamat.

Walaupun syarat-syarat mujtahid yang telah dikemukakan oleh para ulama di atas berbeda-beda, namun secara substansial tidak jauh berbeda. Dan hal ini bisa dilihat dari sisi yang saling melengkapi antara yang satu dengan yang lainnya.

Majal al-ijtihad (lapangan ijtihad) adalah hal penting yang juga harus diketahui oleh seorang mujtahid. *Majal al-Ijtihad* adalah maslaah-masalah yang diperbolehkan penetapan hukumnya dengan cara ijtihad. Istilah teknis yang terdapat ilmu ushul fiqh adalah *al-mujtahid fih*. Menurut al-Ghazali, lapangan ijtihad adalah setiap hukum syara' yang tidak memiliki dalil *qoth'i*.[12]

Adapun hukum yang diketahui dari agama secara *dharurah* dan *bidahah* (pasti benar berdasarkan pertimbangan akal), tidak termasuk lapangan ijtihad. Secara tegas, Wahbah al-Zuhaili, sebagaimana dikutip Atang dan Jaih,[13] menjelaskan bahwa sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i al-tsubut wa dalalah* tidaklah termasuk lapangan ijtihad. Persoalan-persoalan yang tergolong *ma 'ulima min al-din bi al-dharurah*, di antaranya kewajiban shalat lima waktu, puasa pada bulan ramadhan, zakat, haji, keharaman zina, pencurian, dan meminum khamer.

Selanjutnya Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa lapangan ijtihad itu ada dua; *pertama,* sesutau yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan nabi Muhammad saw dalam al-Qur'an dan al-Sunnah (*ma la nashsha fi ashlain*); *kedua,* sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *dzanni al-tsubut wa al-dalalah* atau salah satunya (*dzanni al-tsubut* atau *dzanni al-dalalah*).

2. Persoalan Ittiba'

Ittiba' ialah menerima perkataan orang lain dengan mengetahui sumber atau alasan tersebut. Ittiba' dalam Islam diperintahkan. Sebagai firman Allah SWT yang artinya: "Tanyakan kepada ahli dzikir (orang-orang pandai) jika kamu tidak mengetahui" (QS. al-Nahl: 43).

Maksudnya adalah tanyakan kepada mereka yang mengetahui tentang al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan pendapat mereka semata-mata. Dzikir adalah kitabullah dan al-Sunnah, bukan yang lainnya.

Syari'at Islam ini ada kalanya dari Allah, yaitu berbentuk al-Qur'an atau dari Rasulullah saw yang berwujud al-Sunnah/al-Hadis. Maka yang dimaksud ahli dzikir di sini adalah mereka yang ahli Qur'an dan Hadis. Apabila merka ditanya, maka mereka akan menjawab: "Allah berfirman begini, atau dalam hadis dikatakan begitu", dan seterusnya.

3. Persoalan Taqlid

Taqlid berasal dari kata *qallada – yuqallidu – taqlidan*, artinya mengikut, menurut, membuntuti, di belakang, orang yang mengikut, menurut dan mengikuti di belakang di sebut *muqallid*.

Menurut istilah, taqlid adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dari mana sumber pengambilannya. Menurut Syekh Muhammad al-Khudlori dalam *Tarikh al-Tasyri'* dinyatakan:

> "Taqlid yaitu menerima dari seorang imam yang tertentu, seolah-olah hukum itu dari Tuhan yang menurunkan nashnya yang harus diikuti orang lain. Adapun muqallid adalah orang yang bertaqlid, yaitu orang yang tiada mempelajari kitab dan sunnah yang dapat memetik hukum dari keduanya".[14]

KH. Machfudz Shiddieq, dalam bukunya *Ijtihad dan Taqlid* menyatakan:

> "Muqallid artinya orang yang mengikuti jalan ijtihad *mujtahid mustaqil*. *Mujtahid mustaqil* adalah orang yang melakukan ijtihad, menciptakan dan langsung merancang sendiri dari dalil pokok yakni al-Qur'an dan al-Hadits".[15]

Madzab empat melarang untuk bertaqlid kepada orang lain, kecuali kepada Nabi Muhammad saw, di samping berijtihad bagi yang cukup alim, supaya ittiba' dengan memahami dalil al-Qur'an dan Hadis, taqlid buta itu jelas-jelas dilarang oleh agama.

H. A. Mukti Ali pernah menernagkan, bahwa pada dasarnya metode dalam mencari salah satu hukum dengan mempergunakan penyelidikan dan analisa yang bersumber al-Qur'an dan hadis, di mana Muhammadiyah degan istilah ijtihad dan ittiba', sedang KH. Mahfudz

Shiddieq (NU) dengan istilah taqlid, rupanya kedua metode ini tak ada perbedaan secara esensial.

Oleh karena itu, taqlid yang ada dalam pengertian mengikut dengan buta tanpa penyelidikan dan pengertian serta tidak tahu dalilnya atau sumbernya adalah dilarang. Sebaliknya, ijtihad tanpa menggunkan ilmu pengetahuan (tidak 'alim) itu juga dilarang. Walaupun begitu taqlid kepada Nabi SAW adalah merupakan kewajiban bagi setiap Muslim dan pemelihara agama Allah SWT.

Terkait dengan ini, KH. Hasyim Asy'ari pernah memberikan fatwanya sebagai berikut:

> "Hai para ulama yang menggolongkan dirinya pada madzab atau pendapat suatu ulama, tinggalkan rasa memihak dalam soal *furu'*. Dan takutlah pada Allah, kembalilah pada kitab Allah (al-Qur'an) dan beramallah mengikuti Rasulullah SAW".[16]

C. HUKUM DAN LAPANGAN IJTIHAD

Jika seorang muslim dihadapkan kepada suatu peristiwa, atau ditanya mengenai suatu masalah yang berkaitan dengan hukum syara', maka hukum melakukan ijtihad ada bermacam-macam. Sebagaimana diuraikan oleh Wahbah al-Zuhaili,[17] boleh jadi hukum ijtihad itu adalah wajib 'ain, wajib kifayah, sunah dan bahkan atau haram, tergantung pada kapasitas orang yang berangkutan.

Pertama, bagi muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang dimintai hukum atas suatu peristiwa yang terjadi dan ia khawatir peristiwa itu akan hilang begitu saja tanpa kepastian hukumnya, atau ia sendiri mengalami peristiwa yang tidak jelas hukumnya dalam nas, maka hukum ijtihad menjadi wajib 'ain. *Kedua,* bagi seorang muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang diminta fatwa hukum atas sautu peristiwa yang terjadi, tetapi ia mengkhawatirkan peristiwa itu lenyap dan selain dia masih ada mujtahid lainnya, maka hukum ijtihad menjadi wajib kifayah. *Ketiga,* hukum ijtihad menjadi sunah jika dilakukan atas persoalan-persoalan yang tidak atau belum terjadi. *Keempat,* hukum ijtihad menjadi haram dilakukan atas peristiwa-peristiwa yang sudah jelas hukumnya secara qath'i, baik dalam al-

Qur'an maupun al-Sunah; atau ijtihad atas masalah yang hukumnya sudah ditetapkan secara ijma'.

Adapun lapangan ijtihad (*majal al-ijtihad*), adalah masalah-masalah yang diperbolehkan penetapan hukumnya dengan cara ijtihad, yang dalam istilah teknis ushul fiqh disebut *mujtahid fih*. Dijelaskan oleh Imam al-Ghazali, bahwa lapangan ijtihad adalah setiap hukum syara' yang tidak memiliki dalil qath'i. Sedangkan hukum yang dapat diketahui dari agama secara *dlaruri* dan *badihi*, maka sama sekali bukan merupakan wilayah ijtihad. Dalam konteks ini secara tegas al-Zuhaili mengatakan bahwa sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i ats-tsubut wa dalalah* tidaklah termasuk lapangan ijtihad. Lebih jauh, al-Zuhaili menegaskan adanya dua lapangan ijtihad: *pertama,* sesuatu yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan nabi Muhamad dalam al-Qur'an dan al-Sunah (*ma la nashshaha fi ashlain*). Dan *kedua,* sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *dzanni ats-tsubut wa ad-dalalah* atau salah satunya—*dzanni ats-tsubut* atau *dzanni ad-dalalah*.

D. IJTIHAD SEBAGAI SUMBER DINAMIKA ISLAM

Dewasa ini umat Islam dihadapkan kepada sejumlah peristiwa kekinian yang menyangkut berbagai aspek kehidupan. Peristiwa-peristiwa itu memerlukan penyelesaian secara seksama, lebih-lebih untuk kasus yang tidak tegas penunjukannya oleh nas. Di samping itu, kata Rager Graudi, sebagai dikutip oleh Jalaludin Rahmat, tantangan umat Islam sekarang ada dua macam, yakni taklid kepada Barat dan kepada masa lalu. Taklid model pertama terjadi karena ketidakmampuan melakukan pemilahan antara modernisasi dan cara hidup Barat; sedangkan taklid model kedua muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan antara agama (wahyu) dengan pemikiran ulama masa lalu.

Melihat persoalan-persoalan di atas, umat Islam dituntut untuk keluar dari kemelut itu, yakni dengan cara melakukan ijtihad. Oleh karena itu, ijtihad menjadi sangat penting meskipun tidak bisa dilakukan oleh setiap orang. Adapun kepentingannya itu disebabkan oleh hal-hal berikut ini.

1. Jarak antara kita dengan masa tasyri' semakin jauh. Jarak yang jauh ini memungkinkan terlupakannya beberapa nas, khususnya dalam al-Sunah, yakni masuknya hadith-hadith palsu dan perubahan pemahaman terhadap nas. Oleh karena itu para mujtahid dituntut secara sungguh-sungguh menggali ajaran Islam yang sebenarnya melalui kerja ijtihad.
2. Syariat disampaikan dalam al-Qur'an dan al-Sunah secara komprehensif; memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh. Di dalamnya terdapat sejumlah ayat, yang bisa dikatakan masih dalam kategori memerlukan penjelasan.

Dilihat dari fungsinya, ijtihad sebagai penyalur kreativitas pribadi atau kelompok dalam merespons peristiwa yang dihadapi sesuai dengan pengalaman mereka. Di samping itu, ijtihadpun memberi tafsiran kembali atas perundang-undangan yang sifatnya insidental sesuai dengan syarat-syarat yang berlaku pada masanya dengan tidak melanggar prinsip-prinsip umum, dalail-dalil kulli dan maqahid al-syari'ah yang merupakan aturan-aturan pengarah dalam hidup.

Ijtihad juga berperan sebagai interpreter terhadap dalil-dalil yang *dzanni ad-dalalah*. Penjelasan terhadap dalil-dalil tersebut memerlukan kerja akal fikiran lewat ijtihad. Ijtihad diperlukan untuk menumbuhkan kembali ruh Islam yang dinamis menerobos kejumudan kebekuan, memperoleh manfaat yang sebesar-besarnya dari ajaran Islam, mencari pemecahan islami untuk masalah-masalah kehidupan kontemporer. Ijtihad juga menjadi saksi keunggulan Islam atas agama-agama lainnya.

----000-----

Catatan Akhir

[1] Kata ini dan seluruh variannya menunjuk pekerjaan yang dilakukan lebih dari biasa, sulit dilaksanakan, atau yang kurang disenangi. Kata ini pun berarti kesanggupan, kekuatan dan berat. Lihat, al-Fayumi, *al-Misbah al-Munir fi Gharib asy-Syarh al-Kabir li ar-Rafi'* (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.th.), h. 112.

[2] *Ibid.*

[3] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 379.

[4] Wahbah az-Zuhaili, *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Kutub, 1978), h. 480.

[5] Jalaludin Rahmat, "Ijtihad Sulit tapi Perlu", dalam *Istiqra'* No. 3 (Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 1998), h. 33.

[6] Ibrahim Abbas adz-Dzarwi, *Teori Ijtihad dalam Hukum Islam* (Semarang: Dina Utama, 1983), h. 9.

[7] Nadiyah Safari al-Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam: Ushuluh, Ahkamuh, Afqahuh*, (beirut: Muassasah Risalah, 1981), h. 199-200.

[8] Al-Ghazali, *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 350.

[9] Faruddin al-Razi, *al-Mashhul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), h. 496-7.

[10] Al-Syaukani, *Irsyad*, h. 250-2.

[11] Abu Zahrah, *Ushul*, h. 250-2.

[12] Al-Ghazali, *al-Mustasyfa*, h. 354.

[13] Hakim & Mubarak, *Metodologi*, h. 104.

[14] Hamzah Tualeka ZN, *Diktat Dirasah Islamiyah* I, (Biro Penerbitan Ilmiah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1996), h.

102.

[15] Machfudz Shiddieq, *Sekitar Ijtihad dan Taqlid*, (Surabaya: PBNU, 1959).

[16] Tulaeka, *Diktat*, h. 103-4.

[17] Wahbah az-Zuhaili, *op. cit.,* h. 498-499.

BAB VI
ISLAM DAN STUDI AGAMA: SEBUAH PELACAKAN SEJARAH

A. ISLAM DAN STUDI AGAMA

Islam sebagai agama tidak datang ke dalam "ruangan" dan kondisi yang kosong. Islam hadir kepada suatu masyarakat yang sudah sarat dengan keyakinan, tradisi dan praktik-praktik kehidupan. Masyarakat saat itu bukan tanpa ukuran moralitas tertentu, namun sebaliknya, inheren di dalam diri mereka standar nilai dan moralitas. Namun demikian, moralitas dan standar nilai tersebut, pada beberapa tataran, dianggap telah mengalami penyimpangan *(deviation)* dan perlu diluruskan oleh moralitas baru. Dalam konteks masyarakat seperti ini, Islam datang, memberikan koreksi dan perbaikan terhadap praktik-praktik, nilai-nilai dan moralitas mereka. Hadith Nabi memberikan justifikasi terhadap persoalan ini: *"Innama bu'ithtu li utammima makarima al-akhlaq* (Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak [manusia] yang mulia).*"*[1]

Kelahiran Islam dalam konteks geografis terjadi pada kalangan masyarakat Arab, sebuah masyarakat yang dalam literatur sejarah Islam disebut sebagai jahiliyah *(time of ignorance)*.[2] Dalam kaitan ini, M. Quraish Shihab memberi catatan bahwa masyarakat jahiliyah dimaksud merupakan masyarakat yang pertama bersentuhan dengan Islam, serta masyarakat pertama pula yang berubah pola pikir, sikap dan tingkah lakunya dalam kaitannya dengan konteks keislaman.[3] Sebagian mereka hidup berpindah-pindah *(nomads)* dengan profesi penggembala ternak, atau kelompok yang disebut dengan Badui Tradisional, dan sebagian lain pedagang dan seniman di kota-kota perdagangan kecil, serta sebagian sisanya menjalani hidupnya dengan tidak terbatas pada satu usaha.[4] Terutama terhadap kelompok masyarakat yang disebut pertama, Ira M. Lapidus menjelaskan bahwa

mereka hidup dalam kelompok keluarga *(kinship group)* dengan tradisi patriarkal. Kelompok-kelompok keluarga itu kemudian mengelompok dalam sebuah suku dengan seorang kepala yang diberi kewenangan dan tanggung jawab untuk menegakkan konstitusi kesukuan.[5]

Konteks sosiologis yang dihadapi Islam seperti di atas membuktikan bahwa agama yang beresensi kepasrahan dan ketundukan secara total kepada Dzat Yang Maha Kuasa tersebut keberadaannya tidak dapat dihindarkan dari kondisi sosial yang telah ada dalam masyarakat. Namun demikian, dalam perjalanannya, Islam selalu berdialog dengan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, seperti halnya dengan masyarakat Arab saat diturunkannya Islam tersebut. Menurut Komaruddin Hidayat, Islam memiliki akar tradisi yang paling kuat dan terus berkembang dibanding agama lain. Di dalam jantung tradisi itu terdapat al-Qur'an yang memiliki daya gerak keluar (sentrifugal), merasuki dan berdialog dengan berbagai budaya yang dijumpainya. Sebaliknya, umat Islam yang tinggal dan tumbuh dalam berbagai asuhan budaya baru berusaha mencari rujukan pada al-Qur'an dan tradisi lama (sentripetal). Arus gerak sentrifugal dan sentripetal ini senantiasa berlangsung sehingga perjalanan sejarah tradisi Islam selalu diwarnai oleh berbagai usaha pembaruan dan penyegaran secara terus-menerus yang kadang-kadang melahirkan ketegangan di antara usaha-usaha itu.[6] Pentingnya upaya pembaruan dalam pemahaman terhadap Islam ini diibaratkan oleh Amien Abdullah dengan kebutuhan menemukan "ventilasi" untuk sebuah ruangan agar tidak terjadi "kepengapan".[7] Upaya yang terkait dengan kebutuhan untuk menemukan pemahaman baru terhadap Islam ini tidak bisa dipisahkan dari karakteristik Islam sendiri sebagai agama yang terbuka untuk didekati dengan berbagai macam pemahaman *(polyinterpretable religion)*,[8] yang penjelasannya secara panjang lebar dapat dijumpai pada bagian tertentu dari buku ini.

Sementara itu, kehadiran Islam yang senantiasa berdialog dengan persoalan yang dihadapi masyarakat selanjutnya mengantarkan diapresiasinya secara kritis nilai-nilai lokalitas dari budaya dan masyarakat beserta karakteristik yang mengiringi nilai-nilai itu. Selama nilai tersebut sejalan dengan semangat yang dikembangkan oleh Islam,

selama itu pula diapresiasi secara positif namun kritis. Kondisi ini menyebabkan Islam dan pemikiran yang dikembangkan oleh suatu masyarakat di wilayah tertentu bisa berlainan bentuk ekspresi dan karakteristiknya dari masyarakat di wilayah yang lain. Dengan kata lain, ketika Islam normatif memasuki wilayah kesejarahan, antara yang satu dengan yang lain akan berbeda eskpresinya. Sebagai contoh, pemikiran Islam yang berkembang di Timur Tengah dalam babakan sejarah yang panjang cenderung dikuasai oleh pandangan yang mendudukkan Islam semata-mata sebagai norma. Kenyataan ini tidak dapat dipisahkan dari konteks ajaran Islam yang formulasinya menggunakan instrumentasi Arab. Kasus India menunjukkan hal yang berbeda; sebagai bagian dari masyarakat India secara umum, Muslim di negara tersebut, akibat dari kehidupannya yang masih sulit terhindarkan dari konflik antar agama dan atau kelompok masyarakat[9], pola keberagamaannya mengalami ekstremisasi. Kasus di dua negara tersebut berbeda dengan kasus yang terjadi Indonesia; Islam yang berkembang di wilayah ini bisa dikatakan pula sudah mengalami persemaian dan sekaligus pembuahan dengan budaya lokal. Hal ini secara sederhana dibuktikan, misalnya, oleh kasus tahlilan, *tingkeban*, dan lain-lain. Selain itu, respon kaum Muslim Indonesia terhadap agama-agama lain yang bersifat teduh, toleran, dan menjaga nilai harmonisasi sosial dapat dijadikan alat pembukti ke sekian kali bagi masalah karakteristik Islam di wilayah ini.

Sebagai bukti lebih jauh dari kasus Indonesia, eksistensi kelompok-kelompok keagamaan sempalan dan atau radikal[10] tidak terlalu mendapatkan tempat di kalangan kaum Muslimin. Kelompok semacam tersebut jauh dari populer, apalagi untuk dapat melakukan gerakan yang secara keagamaan dan politik signifikan. Kenyataan ini, menurut Azyumardi Azra, disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama,* Islam di Indonesia sepanjang sejarahnya tidak pernah mengalami ekstrimisasi sebagaimana yang dialami kaum Muslimin Timur Tengah. Perkembangan Islam di wilayah ini pada umumnya berlangsung secara damai. *Kedua,* berkenaan dengan faktor pertama tadi, kaum Muslimin Indonesia pada umumnya adalah orang-orang yang akomodatif, kalau tidak cenderung dapat dikatakan sinkretik, sehingga ekstrimisme dan radikalisme tidak populer. *Ketiga,* Pancasila sebagai dasar negara dan

ideologi nasional sejak awal kemerdekaan, secara esensial, dianggap tidak bertentangan dengan Islam, bahkan sebaliknya, diyakini sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. *Keempat,* pemerintah Indonesia pada dasarnya adalah pemerintah yang dapat dikategorisasikan sebagai *soft regime,* yang lebih toleran dan jauh tidak represif terhadap kelompok-kelompok yang berpotensi menjadi ekstrem dan radikal apabila dibandingkan dengan rezim-rezim di Timur Tengah. *Kelima,* perubahan politik pemerintah bergerak dari yang *hostile* menuju perlakuan *approachment* kepada gerakan Islam dan kaum Muslimin umumnya. Kebijakan pemerintah Indonesia yang cenderung *hostile* tersebut terjadi sejak kebangkitan Orde Baru hingga akhir 80-an, namun berubah menjadi lebih dekat dengan kaum Muslim hingga sering disebut sebagai masa *honeymoon* sejak awal 90-an.[11]

Konflik agama jarang ditemukan di Indonesia karena model keislaman di wilayah ini tidak eksplosif, tetapi lebih historis dan dimensi kulturalnya matang.[12] Apa yang terjadi dengan konflik Maluku,[13] sebagai contoh, sebetulnya bukanlah konflik antar agama, melainkan konflik distribusi kekuasaan di antara elemen-elemen yang ada dalam masyarakat tersebut. Meminjam perspektif Rosita S. Noer, ada perbedaan antara faktor pemicu *(triggering factor)* dan faktor penyebab. Yang disebut faktor pemicu adalah faktor yang menjadi "sebab awal" marahnya massa dan menimbulkan kerusuhan, serta sifatnya lebih pada permukaan saja dari apa yang dipahami secara awal oleh massa. Adapun faktor penyebab adalah faktor yang "tersembunyi", dan umumnya berkaitan dengan masalah-masalah hubungan sosial, jarak sosial, dan struktur sosial suatu masyarakat.[14] Dalam konteks konflik Maluku, agama bukan merupakan faktor penyebab yang secara dominan menimbulkan kasus itu, melainkan hanya sekadar menjadi faktor pemicu yang kemudian ditarik-tarik untuk masuk menjadi faktor penyebab.

Adapun faktor penyebabnya secara rinci adalah sebagai berikut. *Pertama,* perebutan wilayah agama yang bercampur dengan kecemburuan sosial. *Kedua,* perebutan tambang emas di Malifut, sebuah kota yang akan menjadi kecamatan baru. *Ketiga,* perebutan kursi gubernur.[15] Bahkan secara eksplisit, dalam perspektif Thoha

Hamim, konflik tersebut disebabkan oleh persaingan politik untuk menguasai jabatan birokrasi pemerintahan dalam bentuk monopoli kekuasaan dengan cara menutup akses bagi kelompok tertentu untuk memasuki struktur kekuasaan *(the structural obstruction),* dan tidak berkaitan langsung dengan perbedaan denominasi agama masyarakat Maluku.[16]

Perbedaan bentuk ekspresi dan karakteristik Islam antara satu wilayah dengan yang lainnya seperti di atas, selanjutnya, membuka wacana mengenai hubungan antara hal-hal yang bersifat normatif dan historis dari agama. Atas dasar itu, pemahaman terhadap persoalan hubungan antara normativitas dan historisitas sangat penting dalam rangka menguraikan esensi atau substansi dari ajaran yang nota benenya sudah terlembagakan, apalagi dalam konteks saat ini. Pentingnya hal demikian untuk mengetahui penjabaran dari nilai-nilai dasar dan asas-asas fundamental ajaran agama dalam kehidupan konkret sosial-kemasyarakatan.[17] Selain itu, hal tersebut juga penting untuk menghindari terjadinya pemahaman yang bersifat campur aduk, tidak dapat menunjukkan secara distingtif mana wilayah agama dan mana wilayah tradisi atau budaya. Bila pencampuradukan itu terjadi, selanjutnya tidak akan bisa dihindari munculnya pemahaman yang distortif terhadap konsep kebenaran, antara yang absolut dan relatif. Akibatnya, semua yang berkaitan dengan wacana keagamaan atau keberagamaan dianggap sebagai hal yang absolut sifatnya dan tidak menerima segala bentuk upaya peninjauan ulang dalam konteks ruang dan waktu. Karena ketidakjelasan ini, muncul pemahaman atau bahkan tindakan yang selalu diklaim sebagai tindakan keagamaan, padahal sebenarnya merupakan wilayah tradisi atau budaya; atau dalam perspektif Amien Abdullah tindakan dimaksud disebut sebagai proses sakralisasi pemikiran keagamaan *(taqdis al-afkar al-diniyyah)*.[18]

Lebih jauh, bila tidak segera mendapat penunjukan secara benar, pemahaman yang campur aduk seperti di atas akan mudah menimbulkan konsekuensi lebih lanjut. *Pertama,* kekerasan atau radikalisme atas nama agama menjadi sesuatu yang kerap dapat disaksikan dengan mudah di lapangan kehidupan masyarakat. Memang, agama wujudnya sangat abstrak, namun implikasinya sangat

dahsyat dan riil. Agama yang senantiasa mengajarkan dan menegaskan keramahtamahan dan kasih sayang, ternyata, bisa memicu terjadinya keberingasan, kekerasan, dan kesewenang-wenangan. Bila fenomena ini semakin meluas, asumsi yang selama ini diyakini benar akan menguat bahwa agama merupakan amunisi tambahan yang sangat ampuh untuk menciptakan tindakan-tindakan radikal, esktrem, dan anarkis agar pihak lain yang dianggap sebagai rival tidak berdaya.[19] Kekerasan sosial seperti ini akan menguat bila dibarengi oleh kekerasan negara atas masyarakat karena kekerasan horisontal, pada beberapa tataran, merupakan reaksi tidak berdaya atas kekerasan vertikal negara terhadap masyarakat.[20] Berbagai kasus dapat dijadikan contoh terhadap radikalisme atas nama agama tersebut seperti pembakaran gereja di Pasuruan dan Situbondo pada pertengahan tahun 1990-an dan pengeboman terhadap beberapa gereja di sejumlah kota besar di Indonesia pada malam natal 2000.

Pemahaman yang campur aduk terhadap normativitas dan historisitas agama hingga menimbulkan kekerasan dan radikalisme atas nama agama di atas, dalam bentuk konkretnya, menurut Komaruddin Hidayat, tidak terlepas dari beberapa kemungkinan yang menjadi keyakinan masyarakat. Satu di antara kemungkinan tersebut adalah bahwa hampir semua agama besar dunia dilahirkan pada masyarakat tertutup dan langsung berhadapan dengan musuh. Karena itu, banyak sekali ungkapan yang secara tekstual menyatakan permusuhan dan kutukan terhadap eksistensi agama lain. Kemungkinan yang lain, setiap agama menawarkan jalan keselamatan *(salvation)*. Keyakinan terhadap jalan keselamatan semacam ini dilakukan secara eksklusif, seakan-akan hanya ada satu jalan mencapai keselamatan tersebut. Akibatnya, kutukan terhadap agama lain menjadi sesuatu yang kerap terjadi dan dianggap sebagai sebuah kebajikan agama. Selain itu, radikalisme atas nama agama bisa juga didorong oleh keyakinan masyarakat bahwa setiap agama pada gilirannya melahirkan realitas sosial berupa kelompok penganut *(community of believers)*. Maka, timbul dalam kaitan ini apa yang disebut dengan istilah "orang dalam" *(insider)* dan "orang luar" *(outsider)*.[21]

Kedua, munculnya agama kultus (pengkultusan berlebihan)

menjadi tidak dapat dihindarkan dari praktik-praktik kehidupan sosial keagamaan.[22] Realitas ini bersifat kontra-produktif karena keselamatan dan kebahagiaan yang dijanjikan oleh individu yang dikultuskan bersifat semu dan dapat menimbulkan penyimpangan atau keterpelesetan dalam wilayah praksis agama akibat tidak adanya formulasi ajaran yang jelas. Kontra-produktivitas ini terkait dengan kedekatan hubungan wilayah normatif-doktrinal dengan historis-kultural sehingga menjadikan pemahaman agama rawan terjebak ke dalam wilayah yang sangat sempit, kultus individu berlebihan. Berbagai kasus dapat menjelaskan hal tersebut, yakni seperti kasus bunuh diri massal pengikut gerakan Ranting Daud pimpinan David Koresh, sekte *Aum Shinrikyo* Jepang di bawah asuhan Shoko Asahara, maupun kasus belakangan sekte Pemulihan Sepuluh Perintah Tuhan di Uganda, dan sebagainya.[23]

Ketiga, krisis dimensi kehidupan menjadi akrab terdengar dan teralami. Krisis tersebut berupa munculnya penguatan spiritualitas semata dengan kehilangan bentuk formal. Dalam konteks ini, agama formal ditinggalkan,[24] dan kehidupan yang sulit untuk dapat membedakan antara realitas sejati dan realitas semu menjadi tidak terhindarkan. Kesulitan ini pada gilirannya mengakibatkan berbagai realitas semu dianggap sebagai realitas sejati.[25] Memang, spiritualitas, seperti diungkapkan Ulil Abshar-Abdalla, dapat mengubah cara pandang terhadap kehidupan. Namun demikian, bila spiritualitas itu berhenti pada titiknya sendiri, ia tidak akan dapat menyelesaikan berbagai masalah kehidupan.[26] Oleh karena itu, spiritualitas membutuhkan lembaga, dan lembaga yang paling aman untuk mengawal jalannya transformasi spiritual itu adalah kerangka *(frame)* agama formal. Argumentasinya, spiritualitas melalui agama akan lebih jelas arahnya karena mempunyai dasar pijakan yang jelas sehingga jalan untuk mencapai realitas sejati jelas dan mudah dilalui. Adapun spiritualitas di luar agama formal, termasuk *soft spiritual* kaum sekular, hanya bersifat pelipur lara yang kosong sehingga upaya mencapai realitas sejati jauh dari realisasi. Selain itu, karena sifatnya pelipur lara, capaian yang dapat diraih oleh spiritualitas di luar agama formal hanya sebatas realitas semu.[27]

Dalam kondisi masyarakat yang pluralistik dengan fasilitas teknologi yang maju, pemahaman terhadap agama dan keagamaan menjadi sesuatu yang sangat penting untuk dilakukan secara tepat dan benar. Hal ini karena kepentingan sosial kemasyarakatan kerap bercampur aduk dengan agama sehingga sulit dibedakan mana wilayah agama sebenarnya dan mana pula wilayah "kepentingan" historis kultural yang juga melekat di dalamnya.[28] Selain itu, dalam masyarakat yang plural, pengedepanan salah satu dari normativitas dan historisitas tersebut dapat menimbulkan bahaya, kontraproduktif,[29] karena bertabrakan dengan semangat yang dikandung oleh pluralitas itu sendiri, salah satunya adalah toleransi.

Kondisi pluralistik tersebut ditambah lagi oleh kenyataan sosiologis bahwa agama saat turunnya masih cenderung bersifat gerakan, namun kini sudah masuk dalam kerangka yang terorganisir secara rapi sehingga agama menjadi identik dengan organisasi. Menurut Komaruddin Hidayat, Islam pada masa Nabi Muhammad SAW, seperti halnya Kristen masa Yesus Kristus, lebih merupakan kesadaran-kesadaran nilai karena agama masa itu belum mewujud ke dalam lembaga-lembaga atau institusi-institusi sehingga kesadaran-kesadaran itu bisa digerakkan oleh *person-person.* Namun demikian, saat ini agama sudah terlembagakan secara rapi sehingga kesadaran itu melebur dalam kerangka institusional. Oleh karena itu, peran-peran untuk menggerakkan kesadaran itu mesti juga dilakukan secara bersama-sama melalui lembaga-lembaga itu.[30] Tidak berbeda dengan Komaruddin Hidayat, Amien Abdullah menjelaskan bahwa hampir semua agama mempunyai "institusi" dan "organisasi" pendukung yang memperkuat dan menyebarluaskan ajaran agama yang diembannya. Kondisi ini pada akhirnya membuat sulit untuk menemukan agama tanpa terkait dengan "kepentingan" kelembagaan, kekuasaan, dan *interest-interest* tertentu betapapun tinggi nilai transendental dan sosial yang dikandung oleh kepentingan tersebut.[31]

Elaborasi di atas dapat dicarikan penguatnya melalui pengamatan terhadap interaksi masyarakat Muslim dan pembangunan atau modernisasi. Interaksi itu telah melahirkan gerakan atau kelompok yang berbeda-beda di kalangan masyarakat Muslim sendiri.

Sebagai misal, kelompok revivalisme awal, seperti kelompok Wahhabi, selalu menekankan agar praktik-praktik keagamaan tidak menyimpang dari ketentuan formal al-Qur'an dan Hadith. Sebagai bentuk konkretnya, mereka berusaha mengikis semua praktik kegamaan yang dianggap *bid'ah* seperti *tahlilan*, pandangan mengkeramatkan kuburan wali, dan seterusnya. Kelompok modernis, seperti diwakili Muhammad 'Abduh dari Mesir, mempunyai pandangan lain, liberal; mereka mencoba menangkap *elan vital* Barat dan berusaha mencari padanannya dalam Islam. Di satu sisi, mereka tetap menegaskan keyakinan akan kebenaran Islam, namun di sisi lain tidak menolak untuk bergumul dengan hegemoni Barat.[32] Selain dua kelompok ini, masih ada beberapa kelompok lain. Yang jelas, selama interaksi masyarakat terus berjalan, maka selama itu pula akan ada, dan bahkan lahir, kelompok dengan model pemahaman dan keyakinan masing-masing.

Lahirnya kelompok-kelompok keagamaan di kalangan masyarakat seperti tersebut selanjutnya melahirkan beberapa pandangan hipotetis mengenai hubungan agama dengan pembangunan. *Pertama,* agama, seperti yang tercermin dalam nilai-nilai, tradisi dan institusi sosial, menghambat modernisasi dan proses pembangunan. *Kedua,* agama mengandung unsur-unsur ajaran yang membantu terjadinya perubahan sosial, misalnya motivasi bagi kewiraswastaan, etos ilmu pengetahuan, semangat perdamaian, dan sebagainya yang sesuai dengan nilai modernitas. *Ketiga,* agama sebagai daya tarik dalam masyarakat; misalnya, meski kritik atas nama agama diarahkan kepada pembangunan, hal itu berperan untuk mencegah dampak negatif dari modernisasi dan pembangunan.[33] Beberapa pandangan hipotetis ini menjadi bagian yang dapat menunjukkan bahwa pemahaman yang cukup terhadap agama dan masyarakatnya adalah sesuatu yang sangat urgen dan signifikan dilakukan untuk menghindari kesimpulan yang salah akibat terdistorsinya pemaknaan.

Selain itu, signifikansi pemahaman yang cukup terhadap agama dan fenomena keagamaan juga terlihat tatkala teknologi mampu mempersembahkan berbagai fasilitas teknis yang dapat mengantarkan manusia kepada kemudahan-kemudahan dalam

memenuhi kebutuhan hidup duniawinya. Di saat kebutuhan duniawi dengan mudah dapat dipenuhi, manusia berada dalam posisi membutuhkan hal lain demi terciptanya keseimbangan hidup; dan hal lain itu adalah kebutuhan nonfisik-spiritual karena masyarakat yang berada di era teknologi dengan industrialisasi yang secara masif memudahkan pemenuhan kebutuhan hidup duniawi rentan terhadap terjangkitinya alienasi dan keterasingan diri anggotanya.[34] Keseimbangan itu akan muncul jika kebutuhan dasar manusia, baik fisik maupun nonfisik, terpenuhi secara seimbang dan dalam hubungan yang harmonis. Hal ini karena kehidupan manusia, pada dasarnya, tidak bisa dipisahkan dari dunia fisik dan nonfisik, jasmani dan rohani, atau duniawi dan ukhrawi. Kebutuhan dasar nonfisik tersebut merupakan wilayah yang menjadi garapan dari agama. Agama senantiasa menegaskan dan menjaga keseimbangan hidup dengan berbagai tawaran spiritual dan arahan hidup yang jelas.

Selain itu, hubungan antara perilaku keagamaan masyarakat dengan kemajuan teknologi sangat erat sekali, bahkan saling mempengaruhi. Perilaku keagamaan masyarakat akan berubah seiring dengan kemajuan-kemajuan yang dicapai oleh teknologi. Begitu pula sebaliknya; teknologi dapat dipicu perkembangannya oleh inspirasi-inspirasi agama yang mewujud dalam bentuk perilaku keagamaan masyarakat pemeluknya. Dalam menjalankan beberapa aktivitas keagamaan, masyarakat membutuhkan tersedianya fasilitas teknis yang dapat mendukung terselenggaranya aktivitas keagamaan tersebut. Fasilitas teknis yang demikian dapat disediakan oleh teknologi.

Kenyataan pemahaman secara signifikan terhadap wacana agama dan keagamaan di tengah kemajuan teknologi di atas ditambah lagi oleh keberadaan masyarakat saat ini yang sangat majemuk dengan kepemilikan budaya *(cultural properties)* yang beragam dan tingkat pemahaman yang bertingkat-tingkat. Dengan kepemilikan budaya dan pemahaman yang berlainan tersebut, agama dipahami dan dipraktikkan dalam perilaku yang berbeda-beda antara satu komunitas dengan komunitas lainnya.

Keragaman pemahaman dan aplikasinya dalam perilaku tersebut bila tidak dilihat dalam perspektif yang sahih akan dapat

menyebabkan lahirnya pemahaman bahwa seakan-akan agama adalah seperti yang tercermin dalam bentuk pemahaman dan perilaku masyarakat yang meyakini, dan sebaliknya, pemahaman dan perilaku masyarakat dianggap sebagai agama itu sendiri. Akhirnya, pemahaman seperti itu dapat menimbulkan kegagalan dalam membaca diskursus antara agama dan keagamaan. Padahal, wilayah agama dan keagamaan jelas berbeda secara signifikan dan tidak seharusnya disamakan meskipun, dalam beberapa kasus, istilah agama juga bisa bersifat meliput *(including)* terhadap makna keagamaan di samping maknanya sendiri.[35] Hal ini disebabkan oleh realitas epistemologis keduanya yang berbeda. Agama bergerak di wilayah normatif-doktrinal karena lahir dari nilai atau sumber ketuhanan *(divinity)*,[36] sedangkan keagamaan merupakan aktivitas pemaknaan dan pewujudan dari agama yang normatif itu ke dalam wilayah historis-kultural oleh pemeluknya.

Oleh karena itu, dalam kaitan ini, perlu dipahami secara jelas perbedaan antara penelitian agama *(research on religion)* dan penelitian keagamaan *(religious research)*. Penelitian agama lebih menekankan pada materi agama sehingga sasarannya adalah agama sebagai doktrin dengan tiga elemen pokok: ritus, mitos, dan magik.[37] Penelitian jenis ini mengarahkan aktivitasnya pada doktrin atau teks agama yang nota bene bersifat normatif.[38] Namun demikian, penelitian ini tidak harus dilaksanakan oleh pemeluk agama itu sendiri, melainkan bisa juga dilaksanakan oleh komunitas lain yang nota bene bukan pemeluk agama itu.[39]

Adapun penelitian keagamaan mengkaji aspek-aspek sosial dan budaya dari agama yang pada umumnya menggunakan pendekatan-pendekatan dari ilmu-ilmu sosial.[40] Penelitian ini tekanannya lebih pada agama sebagai sistem keagamaan *(religious system)*,[41] dan memandang agama sebagai fenomena atau fakta sosial, yakni agama sebagaimana yang sudah mengejawantah dalam masyarakat nyata. Secara konkret, penelitian ini bisa digerakkan pada diskursus semisal pengaruh unsur kepercayaan terhadap pembentukan kerpibadian pemeluknya, baik secara personal-individual maupun sosial-kolektif.[42] Meskipun demikian, untuk kepentingan pembahasan komprehensif metodologis yang akan dilakukan oleh studi dalam buku

ini, terhadap istilah agama dan keagamaan dilakukan penyebutan perwakilan melalui istilah "penelitian agama" dengan maksud untuk pembahasan keduanya. Hal ini dilakukan untuk memudahkan pembahasan dan sekaligus untuk menegaskan bahwa bahasan studi ini akan meng-*cover* kedua jenis penelitian tersebut secara simultan.

B. URGENSI DAN SIGNIFIKANSI STUDI ISLAM

Agama adalah ibarat manusia.[43] Untuk mengetahui perihal manusia, harus dipergunakan dua cara: *pertama,* membaca ide dan pemikiran yang bersangkutan yang tertuang dalam berbagai karangan, pernyataan dan pekerjaannya, serta *kedua,* mempelajari biografinya. Mengetahui perihal seorang manusia secara utuh tidak dapat dilakukan hanya melalui ide dan pemikirannya karena banyak hal dalam hidup dan kehidupan yang bersangkutan tidak tercermin dalam karangan, pernyataan dan pekerjaannya. Upaya itu mesti dibarengi dengan cara membaca biografinya, mulai dari latar belakang keluarga, kehidupan masa-masa awal, hingga kejadian-kejadian penting yang melintasi hidupnya. Begitu pula halnya dengan agama; untuk mengenal agama harus dilakukan dengan cara mempelajari ide-idenya serta membaca biografinya. Menurut Mukti Ali, ide-ide agama terpusat pada kitab sucinya, sedangkan biografi agama dapat ditemukan melalui sejarah yang dialaminya.[44]

Dalam konteks Islam, untuk memahami agama ini bisa dilakukan penelitian atau studi dengan menggunakan dua metode. *Pertama,* mempelajari teks-teks suci al-Qur'an yang merupakan himpunan dari ide dan *output* ilmiah dan literer yang dikenal dengan Islam. *Kedua,* mempelajari dinamika historis yang menjadi perwujudan dari ide-ide Islam, mulai dari permulaan diturunkannya misi Islam tersebut, terutama masa Nabi Muhammad SAW, hingga masa akhir-akhir ini.

Masalahnya kemudian, kalau memang benar bahwa penelitian (studi) mencari kebenaran, bukankan agama [Islam] adalah kebenaran?[45] Memang benar, penelitian dilakukan untuk mencari kebenaran, dan agama itu sendiri merupakan kebenaran, baik sebagai sumber maupun produk. Namun demikian, Islam yang telah

mengalami proses dialogis dengan masyarakat tidak bisa dihindarkan dari munculnya beragam wajah sebagai gambarnya. Keragaman itu timbul karena persoalan ruang dan waktu. Perbedaan ruang dan waktu itu melahirkan perbedaan pemahaman oleh masyarakat bersangkutan sesuai dengan *setting* yang mereka hadapi, baik berupa tuntutan maupun tantangan. Oleh karena itu, bisa dimengerti bahwa Islam yang ada di Indonesia berbeda dengan di Timur Tengah, baik pada tataran kognitif maupun praksis sosial. Begitu pula Islam yang dipahami oleh generasi awal Islam, berbeda dengan yang dipahami generasi abad pertengahan maupun abad modern ini. Realitas perbedaan tersebut melahirkan wacana seputar Islam sebagai kebenaran.

Atas dasar di atas, adalah sangat urgen diperolehnya pemahaman Islam secara utuh dan tidak distortif. Argumentasinya adalah bahwa realitas perbedaan di atas bila tidak didekati secara tepat akan menimbulkan pemahaman yang pincang terhadap Islam karena Islam sebagai agama mempunyai dimensi normatif dan historis. Oleh karena itu, dalam kaitan ini, memahami ide-ide Islam yang ada dalam al-Qur'an urgen sekali dilakukan. Hal ini tampak dari argumentasi bahwa ide-ide dalam kitab suci tersebut merupakan dasar normatif dan fondasi dari ajaran-ajaran Islam yang ditawarkan kepada manusia.[46] Al-Qur'an menegaskan landasan moral bagi gagasan-gagasan dan praktik-praktik seperti ekonomi, politik, dan sosial di tengah-tengah kehidupan manusia.[47] Meski al-Qur'an meliputi ide-ide normatif Islam, teks-teksnya diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW tidak hanya dalam bentuk idenya semata, melainkan juga disampaikan secara verbal *(verbally revealed)*.[48]

Dengan keberadaan al-Qur'an yang meliputi ide-ide moral-normatif dan disampaikan secara ideal sekaligus verbal di atas, maka studi Islam menemukan urgensi dan signifikansinya untuk senantiasa dilakukan dalam kerangka memahami Islam secara tuntas *in context* dengan persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat pada masanya masing-masing. Pentingnya dilakukan studi terhadap ide-ide normatif Islam yang terhimpun dalam al-Qur'an ini agar diperoleh pemahaman normatif-doktrinal yang cukup terhadap sumber dari teks suci Islam untuk menunjang pemahaman yang kontekstual-historis sehingga

didapatkan pandangan yang relatif utuh terhadap Islam dengan berbagai atributnya. Hal yang demikian ini untuk menghindari terjadinya proses distorsi dan reduksi terhadap makna substantif Islam dan sekaligus kesalahan dalam mengambil kesimpulan tentangnya. Persoalan ini perlu ditekankan karena kegagalan dan kesalahan dalam mengambil kesimpulan atau pemahaman tentang Islam pernah ditujukan kepada atau dialami oleh beberapa ilmuwan Barat, seperti Ignaz Goldziher, Arthur Jeffery, dan Richard Bell.[49] Kesalahan dan kegagalan mereka, ilmuwan Barat, dalam memahami Islam atau masyarakat Muslim bukan terletak pada "perspektif tentang kebenaran" yang berbeda, melainkan karena ketidaktahuan dan ketidakakuratan dalam memahami masyarakat Muslim.[50] Salah satu di antara penyebab ketidak-akuratan tersebut adalah kurang diacunya teks-teks normatif Islam dalam kajian masing-masing sebagai landasan normatif untuk melihat historisitas Islam.

Sementara itu, untuk dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam normativitas Islam perlu dilakukan studi terhadap dinamika historis yang menjadi perwujudan dari ide-ide Islam, mulai dari permulaan diturunkannya Islam hingga masa akhir-akhir ini, baik di wilayah yang menjadi tempat turunnya Islam maupun di wilayah-wilayah lain di berbagai belahan dunia. Studi ini mesti dilakukan melalui perangkat historis-kultural. Studi ini menemukan signifikansinya sebagaimana dijelaskan melalui beberapa hal berikut. *Pertama,* pentingnya studi tersebut dilakukan sebagai bentuk pemenuhan terhadap motivasi imperatif agama untuk meneladani rasul. *Kedua,* signifikansi dilakukannya studi tersebut sebagai alat untuk menafsirkan dan memahami maksud teks-teks suci al-Qur'an. Hal ini karena memahami maksud teks tersebut harus lebih dulu memahami latar belakang sejarah turunnya, atau dalam bahasa teknis agama disebut dengan *asbab al-nuzul. Ketiga,* studi tersebut penting untuk mengetahui proses dialogis antara normativitas Islam dengan nilai-nilai historisitas yang melingkupinya dalam praksis Islam di tengah-tengah masyarakat.[51] Hal ini karena pada tataran historis-empiris, agama ternyata juga sarat dengan berbagai "kepentingan" sosial kemasyarakatan yang rumit untuk dipisahkan.[52] *Keempat,*

signifikansi dilakukannya kajian historis ini agar nilai perkembangan historis tersebut dapat dipergunakan sebagai pertimbangan untuk merekonstruksi disiplin-disiplin Islam bagi kepentingan masa depan.[53] Dengan demikian, nilai positif dari kajian historis ini implikasinya sangat jauh, meliputi kerangka teoritis maupun praktis.

Untuk menggambarkan secara numerik dalam kerangka besar urgensi dan signifikansi studi Islam seperti tersebut di atas, berikut ini diuraikan beberapa hal.

1. Studi Islam diarahkan sebagai instrumen untuk memahami dan mengetahui proses sentrifugal dan sentripetal dari Islam dan masyarakat. Di dalam jantung tradisi studi tadi, terdapat al-Qur'an yang dalam proses legalisasinya memiliki kapasitas dan daya gerak keluar (sentrifugal), merasuki dan berdialog dengan berbagai budaya yang dijumpainya. Sebaliknya, umat Islam yang tinggal dan tumbuh dalam berbagai asuhan budaya baru berusaha mendapatkan legalisasi dan legitimasi dengan cara mencari rujukan pada al-Qur'an dan tradisi lama (sentripetal).[54] Dalam kaitan ini, jika studi Islam ditarik ke arah perjalanan sejarah tradisi Islam, tampak sekali urgensi dan signifikansinya sebab realitas historis membuktikan bahwa Islam selalu diwarnai oleh berbagai usaha pembaruan dan penyegaran secara terus-menerus sebagai konsekuensi dari arus gerak sentrifugal dan sentripetal tersebut. Usaha pembaruan dan penyegaran tersebut tidak jarang melahirkan ketegangan antara satu dan yang lain.
2. Sebagai konsekuensi poin pertama, studi Islam secara metodologis memiliki urgensi dan signifikansi dalam konteks untuk memahami cara mendekati Islam, baik pada tataran realitas-empirik maupun normatif-doktrinal secara utuh dan tuntas. Hal demikian agar pemahaman terhadap Islam tidak pincang.[55] Selama ini, beberapa ahli ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya para orientalis, mendekati Islam dengan metode ilmiah saja. Akibatnya, penelitian mereka meskipun menarik, tidak bisa menjelaskan secara utuh obyek yang diteliti karena yang mereka hasilkan melalui penelitian itu hanyalah eksternalitas dari Islam semata. Mereka [khususnya para ilmuwan sosial], misalnya, tidak bisa menjawab persoalan-

persoalan berkenaan dengan isu-isu ontologis dari realitas atau obyek simbolisasi. Hal ini karena, oleh mereka, simbol-simbol dan sistem kepercayaan pemeluk agama diambil secara serius sebagai data yang kenyataannya tidak bisa terlepas dari bias pengamatannya. Untuk kepentingan ilmiah, simbol-simbol dan data-data kultural tersebut diterima sebagai sebuah realitas, baik data-data tersebut bersifat empiris, nonempiris, material maupun spiritual.[56] Sementara itu, para ulama' sendiri masih terbiasa memahami Islam dengan cara doktriner dan dogmatis. Akibatnya, penafsiran dan pemahaman yang dihasilkan tidak jarang *out of context* dengan persoalan yang sedang dan akan dihadapi.[57] Oleh karena itu, teks-teks normatif Islam mesti didialogkan dengan realitas empirik sosial. Hal ini dilakukan agar Islam bisa menjaga fungsionalitasnya di tengah-tengah masyarakat; dan begitu pula sebaliknya, agar realitas empirik sosial memperoleh penunjukan legitimasinya oleh kebenaran agama. Selain itu, jika Islam hanya dilihat dari satu segi saja, yang akan tampak hanya satu dimensi saja dari fenomena-fenomena sosial yang beragam *(multifaceted)*. Jika saja satu dimensi itu betul, hal itu tidak cukup untuk mengetahui wajah Islam secara keseluruhan,[58] karena Islam memiliki multi wajah sebagaimana intan yang dapat memancarkan sinar dari berbagai sudutnya.[59]

3. Studi Islam bergerak dengan mengusung kepentingan untuk memperoleh pemahaman yang signifikan terhadap persoalan hubungan antara normativitas dan historisitas dalam rangka menangkap atau memahami esensi atau substansi dari ajaran yang nota bene sudah terlembagakan dalam bentuk aliran-aliran pemikiran *(schools of thought)*. Pentingnya memahami esensi ajaran ini lebih-lebih terlihat pada konteks kekinian dengan berbagai kelompok masyarakat yang berbeda-beda pemahaman dan aspirasinya. Hal demikian untuk mengetahui penjabaran dari nilai-nilai dasar dan asas-asas fundamental ajaran dalam kehidupan konkret sosial-kemasyarakatan yang plural.
4. Studi Islam diselenggarakan untuk menghindari pemahaman yang bersifat campur aduk, tidak dapat menunjukkan distingsi antara

wilayah agama dan wilayah tradisi atau budaya. Pencampuradukan itu pada urutannya akan dapat memunculkan pemahaman yang distortif terhadap konsep kebenaran, antara yang absolut dan relatif. Akibatnya, semua yang berkaitan dengan wacana keagamaan atau keberagamaan dianggap sebagai hal yang absolut sifatnya dan tidak menerima segala bentuk upaya peninjauan ulang dalam konteks ruang dan waktu. Karena ketidakjelasan ini, muncul pemahaman atau bahkan tindakan yang selalu diklaim sebagai tindakan keagamaan, padahal sebenarnya pemahaman dan tindakan itu termasuk wilayah tradisi atau budaya.

C. PERKEMBANGAN STUDI ISLAM

Untuk kepentingan spesifik keilmuan, menurut penulis, perlu dibedakan wacana studi Islam sebagai bagian dari peradaban Islam *(Islamic civilization)* dan studi Islam sebagai bagian dari kajian akademis (Islamologi). Pembedaan itu dilakukan bukan dengan menafikan realitas bahwa dinamika keduanya sering dalam posisi saling mengisi. Hal ini karena peradaban Islam memberikan insipirasi terhadap gerak kajian yang dikembangkan dalam studi keilmuan Islam, dan sebaliknya, studi keilmuan Islam menanamkan investasi yang besar terhadap perkembangan peradaban Islam. Namun demikian, sebagai "disiplin keilmuan", studi Islam memiliki konsekuensi logis untuk mengalami perkembangan secara spesifik dan mendapatkan perhatian tersendiri melalui instrumen keilmuan. Oleh karena itu, diskursus perkembangan studi Islam dalam konteks ini mesti didekati dan dipahami dalam kerangka akademis tersebut.

Studi Islam secara etimologis dapat dipadankan dengan *Dirasah Islamiyah* dalam bahasa Arab atau *Islamic Studies* dalam bahasa Inggris. Berbeda dengan semangat implementasi dari aktivitas-aktivitas keagamaan [yang menjadi bagian dari upaya pembentukan peradaban Islam] seperti majelis taklim, misalnya, yang bersifat doktriner dan bertujuan meningkatkan keagamaan seseorang dalam tataran kognitif dan praktis, studi Islam atau Islamologi ini "tidak bertanggung jawab" terhadap keagamaan individu. Islamologi mempelajari dan mengkaji Islam hanya sebatas Islam sebagai ilmu

pengetahuan. Dalam kaitan ini, Islam dikaji bukan untuk dipraktikkan, melainkan hanya didorong oleh tuntutan profesionalisme untuk kepentingan penelitian atau kajian keislaman. Adapun bahwa kelak akan muncul efek keagamaan merupakan suatu hal yang bisa saja terjadi, namun bukan atas kehendak formal yang menjadi tanggung jawab studi Islam. Oleh karena itu, bisa dipahami munculnya sejumlah pakar Islamologi atau keislaman, terutama di dunia Barat, yang beragama nonIslam.[60]

Merujuk kepada sejarah peradaban Islam, ditemukan penjelasan mengenai ragam model diseminasi dan internalisasi nilai-nilai keislaman melalui proses pengkajian yang berlaku di masyarakat Islam, baik dalam konteks ruang (tempat) maupun waktu. Tercatat bahwa peradaban Islam diwarnai oleh dinamika masyarakat Muslim dalam kajian Islam melalui beragam pusat pembelajaran, mulai dari *kuttab,* masjid, observatorium, perpusatakaan, *madrasah, khanqah,* pesantren, hingga sekolah dan perguruan-perguruan tinggi seperti yang dikenal pada masa modern ini. Beragamnya instrumen institusional pendidikan tersebut juga diiringi dengan pergerakan kurikulum yang diterapkan.[61] Menurut Mahmud Yunus, pusat-pusat studi Islam klasik dapat diklasifikasi menjadi beberapa kelompok seperti Makkah dan Madinah di Hijaz, Basrah dan Kufah di Irak, Damaskus dan Palestina di Syam, dan Fistat di Mesir. Kelompok Makkah dipelopori oleh Mu'adh b. jabal, Madinah oleh Abu Bakar, 'Umar dan 'Uthman, sedangkan Basrah oleh Abu Musa al-Ash'ari dan Anas b. Malik, Kufah oleh 'Ali b. Abi Talib dan 'Abd Allah b. Mas'ud, Damaskus oleh 'Ubadah dan Abu Darda', serta Fistat oleh 'Abd Allah b. 'Amr ibn 'As.[62]

Selanjutnya, sebagai bagian dari kerangka peradaban Islam, penyelenggaraan studi Islam pada masa klasik juga telah mewarnai dinamika masyarakat baik di dunia Islam sendiri maupun di Barat. Di dunia Islam, misalnya, pada saat Dinasti 'Abbasiyah dipimpin oleh khalifah al-Ma'mun (813-833) kegiatan studi Islam diselenggarakan dengan mengambil pusatnya di Baghdad. Kegiatan studi Islam itu dikukuhkan dengan didirikannya pusat pengembangan ilmu pengetahuan, Bayt al-Hikmah, dengan dua signifikansi yang

dikandungnya: sebagai perpustakaan dan sebagai lembaga pendidikan dan penerjemahan karya-karya Yunani Kuno ke dalam bahasa Arab. Sementara itu, di dunia Barat, tepatnya Eropa, didirikan pusat kebudayaan yang memiliki fungsi yang tidak berbeda dengan Bayt al-Hikmah. Pusat kebudayaan tersebut bernama Universitas Cordova yang dirikan oleh Dinasti Umaiyah di Spanyol yang saat itu kendali kekuasaannya dipegang oleh 'Abd al-Rahman III (929-961 M).[63]

Sementara itu, munculnya studi Islam sebagai suatu kajian akademis tidak bisa dipisahkan, salah satunya, dari semangat Orang Barat untuk mengetahui perihal kehidupan orang Timur dalam berbagai aspeknya. Mereka melakukan pengkajian dan penelitian terhadap berbagai aspek kehidupan orang Timur, mulai dari agama, sosial, ekonomi, politik, maupun budaya. Aktivitas-aktivitas ini kemudian lebih dikenal dengan pendasaran orientalisme. Terlepas dari motivasi dan tujuan yang melatarbelakangi dilakukannya berbagai pengkajian terhadap beragam aspek kehidupan masyarakat Timur tersebut, satu hal yang tidak bisa dielakkan bahwa studi Islam telah ikut terdorong ke depan menjadi bagian yang perlu dilakukan secara ilmiah agar sampai kepada pemahaman yang relatif valid dan tepat terhadap kehidupan masyarakat Timur. Hal demikian karena Islam telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Timur sehingga dalam upaya untuk dapat memahami kehidupan mereka mesti dilakukan juga perujukan atau pengkajian terhadap keyakinan agamanya.

Tanpa berpretensi melebih-lebihkan Barat, patut diakui bahwa pertumbuhan studi Islam melalui instrumen dan tradisi akademis tidak bisa dilepaskan dari kontribusi orang-orang (ilmuwan) Barat. Meskipun bukan berarti di luar mereka identifikasinya rendah, dibanding dengan para pengkaji pada umumnya, minimal untuk konteks saat itu, para pengkaji Barat lebih terdukung aktualisasi akademis-intelektualnya. Hal ini dilatarbelakangi oleh beberapa hal berikut. *Pertama,* mereka didukung oleh infrastruktur riset yang lebih baik. Dukungan infrastruktur ini terutama berupa sumber daya finansial dan institusional. *Kedua,* mereka terkondisi dalam tradisi riset yang baik dan benar. Tradisi riset dimaksud tidak saja memberi

perhatian pada riset kebijakan, melainkan juga riset-riset mendasar bagi pengembangan teori keilmuan *(theory building)*. Selain itu, riset secara tekun dan serius menjadi bagian dari tradisi mereka. *Ketiga,* mereka pada umumnya memiliki kemampuan teoritis-metodologis yang baik. Hal ini karena mereka dibekali dengan ilmu-ilmu sosial secara baik pula. *Keempat,* dalam beberapa kasus, mereka memiliki referensi yang lebih sehingga bisa dijadikan bahan komparasi untuk sebuah kasus yang diteliti. *Kelima,* mereka lebih terbuka, untuk tidak menyebut lebih berani, untuk mengambil atau melakukan penelitian hingga sampai pada suatu kesimpulan. Keterbukaan mereka ini karena tidak dibelenggu oleh kendala ideologis dan politis untuk melakukan riset.[64]

Dalam perjalanannya, studi Islam secara akademis (Islamologi) menemukan pemantapannya sejak tahun 1950-an. Pada saat itu, mulai banyak ditawarkan studi-studi Islam di universitas-universitas ternama di Amerika Serikat seperti di Hartvard University, UCLA, Chicago University, Yale University dan sebagainya,[65] meskipun studi agama pada umumnya hingga akhir tahun 1970-an masih dianggap sebagai anak tiri *(stepchild)*.[66] Studi akademis Islam ini tidak mempertanyakan kesahihan teks suci al-Qur'an, misalnya, melainkan bergerak mengkaji kebenaran atau ketepatan interpretasi *(tafsir)* terhadap ayat-ayat tertentu dari al-Qur'an, termasuk mengembangkan, mempertanyakan validitas dan memperbarui teori yang digagas oleh ulama' *tafsir*. Oleh karena itu, yang dikaji secara akademis adalah pemikiran ulama' terdahulu dalam memahami Islam dengan segala latar belakangnya. Lebih jauh, studi Islam secara akademis dilakukan terhadap implementasi ajaran Islam pada tataran praksis sosial dalam pengertian seluas-luasnya.[67]

Istilah studi Islam *(Islamic studies)* sendiri dalam kerangka akademis mulai terdistribusikan secara meluas melalui penggunaan Islam sebagai sebuah spesifikasi utama atau titik sentral berbagai jurnal profesional dan jurusan dalam lembaga-lembaga akademik.[68] Hal demikian dibuktikan dengan realitas bahwa studi Islam di perguruan-perguruan tinggi di Barat telah menjadi bagian penting dan terkait dengan program akademis mereka. Mata kuliah keislaman yang

ditawarkan meliputi berbagai lapangan kajian dengan tetap menempatkan Islam sebagai titik sentralnya. Namun demikian, terdapat dua variasi dalam menempatkan Islam dalam kaitannya dengan sebuah kajian. Secara organisatoris, di sebagian besar perguruan tinggi, Islam kerap menjadi bagian dari studi kawasan *(area studies)* seperti di Jurusan Bahasa dan Budaya Timur Tengah *(Department of Middle Eastern Studies)* atau di Jurusan Studi-studi Ketimuran *(Department of Near Eastern Studies)*.[69] Meski begitu, ada juga yang menempatkan kajian Islam dalam satu departemen khusus *(Islamic studies)*.

Perguruan tinggi yang menempatkan Islam sebagai bagian dari studi kawasan dapat ditemukan pada hampir setiap universitas besar di Amerika Serikat seperti Chicago University, Columbia University (New York), Princeton University, dan UCLA (Los Angeles) dengan tekanan spesifikasi dan spesialisasi masing-masing. Di Chicago University, misalnya, studi Islam banyak ditekankan pada bidang pemikiran Islam [terutama terutama sejak Fazlur Rahman mengajar di perguruan tinggi tersebut], bahasa Arab, naskah klasik, dan bahasa-bahasa Islam non-Arab. Di Columbia University, studi Islam lebih banyak diarahkan pada kajian-kajian sejarah Islam dengan Richard W. Bulliet sebagai profesornya. Princeton University lebih dikenal dengan kajian sejarah dan peradaban Islam dengan Bernard Lewis sebagai profesornya. Adapun di UCLA, studi Islam dikategorikan ke dalam empat kelompok. *Pertama,* doktrin dan sejarah Islam, termasuk sejarah pemikiran Islam *(history of Islamic thought)*. *Kedua,* bahasa Arab dan teks-teks klasik mengenai sejarah, hukum, dan lain-lain. *Ketiga,* bahasa-bahasa nonArab Muslim yang dianggap telah ikut melahirkan kebudayaan Islam seperti Turki, Urdu, dan Persia. *Keempat,* ilmu-ilmu sosial, sejarah, bahasa Arab, bahasa-bahasa Islam, sosiologi, antroplogi dan sebagainya.[70] Meski dengan tekanan spesifikasi yang berbeda-beda, studi Islam di beberapa perguruan tinggi Amerika Serikat memiliki kesamaan, yakni pada umumnya penekanan kajian dilakukan terhadap bidang-bidang seperti sejarah Islam, bahasa-bahasa Islam nonArab, sastra dan ilmu-imu sosial.[71]

Kecenderungan menempatkan studi Islam sebagai bagian dari

studi kawasan juga terjadi di beberapa universitas di Australia. Sebagai contoh, dua universitas ternama, Melbourne University dan The Australian National University (ANU), menempatkan kajian Islam di Fakultas Asian Studies. Sementara kajian Islam di Melbourne University disupervisi oleh beberapa ilmuwan seperti M.C. Ricklefs, Arief Budiman, dan Abdullah Saeed, di ANU di bawah supervisi beberapa ilmuwan di antaranya A.H. Johns, J.J. Fox, A.C. Milner, Virginia Hooker, M.B. Hooker, Greg Fealy, dan Harold Crouch. Salah satu kontribusi yang dipersembahkan oleh beberapa universitas Australia terhadap perkembangan studi Islam adalah pengkajian Islam dari sisi historisitasnya. Sebagaimana dikemukakan Virginia Hooker,[72] Wacana studi Islam yang dikembangkan di Australia lebih dititikberatkan kepada historisitas Islam daripada normativitas. Islam yang diteliti di kawasan ini adalah Islam yang mewujud dalam praktik kemanusiaan masyarakat, atau Islam sebagaimana yang dipraktikkan oleh para pemeluknya. Untuk kepentingan ini, wacana Islam yang dijadikan bahan kajian secara umum, menurutnya, dapat dikategorikan ke dalam dua bagian besar. *Pertama,* wacana Islam yang diambil dari *first-hand resources* melalui kegiatan *fieldwork* di kawasan yang diteliti, seperti Indonesia, Malaysia dan seterusnya. *Kedua,* wacana Islam yang didapatkan dan dikembangkan dari pengalaman keberagamaan atau keislaman masyarakat Muslim di kawasan tertentu, yang kemudian diwujudkan baik dalam bentuk karya-karya tulis mereka, seperti bentuk buku, artikel, maupun praktik-praktik kehidupan mereka.

Sementara itu, perguruan tinggi yang menempatkan studi Islam pada sebuah departeman khusus adalah McGill University, Montreal Canada, melalui lembaga akademis yang disebut dengan *Institute of Islamic Studies.* Pada mulanya, program studi-studi keislaman merupakan bagian dari studi-studi yang ditawarkan di *Department of Religious Studies* perguruan tinggi tersebut,[73] namun kemudian beralih menjadi lembaga ilmiah tersendiri bernama seperti tersebut dengan dipelopori oleh Wilfred Cantwell Smith.[74] Pendirian *Institute of Islamic Studies* di McGill University ini dilakukan untuk kepentingan ilmiah sebagai berikut. *Pertama,* untuk menekuni kajian budaya dan peradaban

Islam dari zaman Nabi Muh}ammad hingga masa kontemporer. *Kedua,* untuk memahami ajaran Islam dan masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia.[75]

Atas dasar itu, karakteristik *mainstream* kajian Islam yang dikembangkan di lembaga tersebut dapat dikategorikan sebagai berikut. *Pertama,* kajian Islam di McGill University secara teoritis tidak stabil. Hal ini karena kajian Islam bukan merupakan bagian dari departemen apapun seperti di tempat-tempat lain yang biasanya menjadikan Islam sebagai salah satu obyek kajian ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, sejarah, filsafat dan lain-lain. Di perguruan tinggi ini, Islam dipelajari dalam rangka belajar Islam, bukan dalam rangka belajar antropologi sebagai misal. Karena tidak didekati dengan satu disiplin ilmu tertentu, maka kajian keislamannya menjadi tidak terdefinisikan secara ketat. Akibatnya, tidak ada teori yang jelas mendasarinya, termasuk paradigma dan metodologi yang baku. Hal itu berbeda jika Islam didekati dengan antropologi, misalnya, sebab Islam bisa ditelaah lewat teori-teori seperti Strukturalisme dan Fungsionalisme yang masing-masing memiliki asumsi, paradigma dan metodologi yang jelas dan baku. *Kedua,* kajian Islam di McGill University lebih banyak ditekankan pada sisi ajaran sehingga kajiannya sangat tekstual. Wacana yang banyak menjadi bahan kajian adalah teks-teks kitab, baik yang klasik maupun kontemporer. Akibat yang ditimbulkan oleh penekanan yang lebih pada teks ajaran tersebut adalah seringnya terabaikan konteks yang melingkupi teks, padahal untuk dapat mengkaji konteks perlu di-*back-up* dengan disiplin ilmu bantu seperti sosiologi, antropologi dan lain-lain, yang justru tidak dipelajari di *Institute of Islamic Studies* ini. Untuk bisa memperoleh ilmu bantu tersebut, mahasiswa harus melakukan kegiatan ekstra kurikuler sendiri-sendiri. Hal ini di antaranya karena di studi Islam McGill University tidak dikenal sistem mata kuliah *major*[76] dan *minor*[77]. Semua mata kuliah diperlakukan secara sama posisinya.[78]

Sementara itu, di negeri-negeri Islam, penempatan studi Islam secara organisatoris juga sangat variatif. Atho Mudzhar mencatat, di Iran terdapat dua universitas besar yang melakukan kajian Islam, Universitas Teheran dan Universitas Imam Sadiq, keduanya berada di

Teheran. Di Universitas yang disebut pertama, studi Islam diselenggarakan dalam satu fakultas, yakni fakultas Agama *(Kulliyat al-Ilahiyat),* sedangkan di Universitas yang disebut kedua, diselenggarakan bersama dengan ilmu umum. Selain itu, di India juga terdapat dua universitas besar yang melakukan kajian Islam, Aligarh University dan Jamia Millia Islamia. Di perguruan tinggi pertama, studi Islam dikelompokkan pada dua bagian. *Pertama,* studi Islam dalam kerangka doktrin ditempatkan di Fakultas Ushuluddin dengan dua jurusan: Madhhab Ahli Sunnah dan Madhhab Shi'ah. *Kedua,* studi Islam dalam kerangka sejarah dilaksanakan di Fakultas Humaniora Jurusan *Islamic Studies*, yang kedudukannya sejajar dengan Jurusan Politik, Sejarah, dan lain-lain. Adapun di perguruan tinggi kedua, studi Islam berada di Fakultas Humaniora bersama dengan *Arabian Studies*, *Persian Studies*, dan *Political Studies*.[79]

Di samping itu, variasi pengorganisasian studi Islam juga dialami oleh negara Islam lainnya seperti Syiria, Malaysia, Mesir, dan Indonesia. Di Universitas Damaskus, Syiria, misalnya, studi Islam ditempatkan pada Fakultas Syari'ah *(Kulliyat al-Shari'ah)* yang meliputi program studi ushuluddin, tasawuf, tafsir dan sebagainya. Di Universitas Islam Internasional, Malaysia, studi Islam secara umum ditampung di Fakultas Ilmu Kewahyuan dan Warisan Islam *(Faculty of Revealed Knowledge and Human Sciences).* Namun demikian, studi Islam yang berkaitan dengan *subject* tertentu juga dilakukan di fakultas lain, seperti Fakultas Ekonomi dan Manajemen yang menyelenggarakan studi Islam seperti Fiqh Ekonomi, Pemikiran Ekonomi Islam, Sistem Finansial Islam dan sebagainya. Adapun di Universitas al-Azhar, Mesir, studi Islam diselenggarakan dalam berbagai fakultas seperti Ushuluddin, Hukum, Bahasa Arab, Studi Islam dan Arab, Dakwah, Tarbiyah, serta Fakultas Bahasa dan Terjemah.[80]

Sementara itu, di Indonesia, seperti diketahui, terdapat lembaga khusus yang didirikan untuk mengembangkan keilmuan-keilmuan Islam, yakni berupa Institut Agama Islam (IAI), baik Negeri atau Swasta, dan Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI), baik Negeri atau Swasta. Perbedaan keduanya hanya pada wilayah jangkauan kajian; sebuah konsentrasi studi berupa fakultas untuk konteks IAI

menjadi jurusan di STAI. Kajian keilmuan Islam yang dikembangkan di perguruan-perguruan tinggi tersebut pada umumnya meliputi delapan bidang, yakni Ilmu al-Qur'an Hadith, Ilmu Pemikiran dalam Islam, Ilmu Fiqh (Hukum Islam) dan Pranata sosial, Ilmu Sejarah dan Peradaban Islam, Ilmu Bahasa, Ilmu Pendidikan Islam, Ilmu Dakwah Islamiyah, dan Ilmu Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam.[81] Delapan bidang ini dirinci lagi ke dalam enam belas bidang keahlian: (1) Kependidikan Islam, (2) Pendidikan Agama Islam, (3) Pendidikan Bahasa Arab, (4) *Ahwal Shakhsiyah,* (5) *Mu'amalah*, (6) Perbandingan Madhhab dan Hukum, (7) *Jinayah Siyasah,* (8) Komunikasi dan Penyiaran Islam, (9) Pengembangan Masyarakat Islam, (10) Manajemen Dakwah, (11) Bimbingan dan Penyuluhan Islam, (12) Tafsir Hadith, (13) Akidah Filsafat, (14) Perbandingan Agama, (15) Sejarah dan Peradaban Islam, serta (16) Bahasa dan sastra Arab.[82] Bidang-bidang keilmuan Islam tersebut dikembangkan melalui lima fakultas, yakni Fakultas Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah, dan Ushuluddin.

D. KECENDERUNGAN BARU STUDI ISLAM DI BARAT

Sejak dua dekade terakhir ada kecenderungan baru dalam kajian Islam di Barat yang menarik untuk dikaji. Secara umum, kajian Islam di Barat sebelum dekade 70-an diwarnai oleh sikap "curiga" yang tinggi terhadap Islam. Ini terlihat dari karya-karya intelektual para orientalis yang kebanyakan menyudutkan Islam atau memperlihatkan warna anti-Islam. Karya-karya orientalis semacam Goldziher, Montgomery Watt, HAR Gibb, Richard Bell, Arthur Jeffery dan lain-lain memang terkesan negatif terhadap Islam.[83] Namun dua dekade terakhir terlihat arus balik kecenderungan kajian Islam di Barat yang mulai "melunak". Ada semacam simpati, kalau bukan sikap protagonis, untuk melihat Islam lebih dekat secara akademis. Perspektif akademis inilah yang belakangan mengubah *image* orientalis terhadap Islam.

Motivasi untuk mengkaji Islam secara lebih "tanpa prasangka" di kalangan orientalis, terutama muncul dari keinginan universal akan pentingnya sikap dialogis di kalangan agama-agama besar di dunia.

Kebutuhan saling memahami inilah yang kemudian menjadi acuan untuk membangun impian sebuah peradaban mondial yang penuh dengan perdamaian, kebersamaan, harmoni, sikap saling percaya yang didasari atas nilai-nilai spiritualitas "makro" kalangan agama-agama Semitis (*Abrahamic Religion*). Perspektif teologi yang mereka gunakan sebagai mediator kajian analitis terhadap Islam justru menumbuhkan semangat dan pemahaman baru akan urgensi menyatukan akar-akar tradisi ketuhanan sebagaimana telah diajarkan oleh Ibrahim, nenek moyang ketiga agama besar di dunia; Yahudi, Kristen dan Islam (lihat, Perjanjian Lama [The Old Testament], Genesis, ps. 22).

Perubahan mendasar visi kajian Islam di kalangan orientalis memang bukan tanpa alasan. Salah satu pertimbangan mendasar adalah karena mereka sudah menemui jalan buntu untuk memahami Islam secara antagonis, mengingat konsekuensi logisnya justru kerugian di pihaknya. Serangkaian insiden pemboman dan munculnya terorisme di sejumlah negara Barat yang diduga dimotori oleh kelompok militan Islam telah membuat pihak Barat untuk berpikir dua kali dalam mendekati Islam. Mereka mencoba untuk memakai pendekatan lainnya yang dianggap lebih rasional, akademis, dan tentunya berbuah keuntungan. Mereka juga tak segan-segan mengeluarkan tidak sedikit dari koceknya untuk keperluan sponsorship/fellowship bagi mahasiswa-mahasiswa dari dunia Islam. Tujuannya tidak lain adalah mendekati Islam dari perspektif yang saling menguntungkan. Dengan cara demikian, ada semacam proses simbiosis mutualisme di kalangan dua poros dunia yang sebelumnya saling mengintai; antara Barat dan Islam.

Sejumlah hipotesis yang penulis kumpulkan rupanya mendukung adanya kecenderungan di atas. *Pertama*, didirikannya pusat-pusat kajian Islam yang dimotori oleh para orientalis di sejumlah perguruan tinggi di Barat, seperti Amerika, Canada, Inggris, Belanda, Perancis, dan Australia. Pusat-pusat kajian ini sudah barang tentu bertujuan untuk melihat Islam dari dekat; Islam yang dipraktekkan oleh umat Islam sendiri. Mereka mencoba memasuki wilayah-wilayah religius yang sebenarnya agak riskan, dengan cara terlibat sebagai pihak *insider*. Pada tingkat ini mereka seringkali tampak sebagai *defender*

atas kritik-kritik terhadap Islam yang banyak dilontarkan oleh kalangan *outsider*, metode yang pernah juga diterapkan oleh kalangan orientalis sebelum dekade 70-an.

Kedua, *counter-attack* yang dilontarkan oleh kalangan orientalis terhadap para pendahulunya dalam bentuk upaya meluruskan perspektif yang dianggapnya keliru tentang Islam. Contoh paling kongkret adalah ketika Issa J. Boullata, seorang professor Tafsir kenamaan di McGill University, berusaha meluruskan pandangan sejumlah orientalis yang mencoba menyudutkan Islam, al-Qur'an dan Muhammad.[84] Sederetan nama semacam Richard Bell, Montgomery Watt, dan Arthur Jeffery adalah sebagian orientalis yang pernah dibantahnya. Dia pulalah yang berusaha meluruskan sejumlah pandangan minor seperti "Islam adalah agama Muhammad", "Islam adalah *bid'ah* (*heresy*)-nya agama Kristen dan Yahudi", "al-Qur'an adalah kata-kata Muhammad", "Muhammad kesurupan (*possessed*) oleh Jin", dan masih banyak lagi.

Dalam konteks ini, Boullata mengajukan satu postulat menarik bahwa Islam diturunkan oleh Allah (bukan "God") bukan untuk mengabrogasi (*nasikh*) agama-agama samawi terdahulu (Yahudi dan Kristen), melainkan Islam justru menguatkan nilai-nilai akidah mereka. Lebih jauh dia menegaskan bahwa peran Muhammad sebagai *khatam al-'Anbiya wa al-Mursalin* adalah sebagai "penegas kebenaran yang telah dibawa oleh para Rasul terdahulu", bukan malah sebaliknya, menghapus.

Dalam konteks ini, ada baiknya penulis kupas sebagian tesis Arthur Jeffery, pakar Islam yang pernah mengajar di berbagai universitas terkemuka di dunia, termasuk Columbia University, AS. Dalam sebuah bukunya, *The Qur'an as Scripture* (1952), Arthur mengatakan bahwa Islam adalah agama Muhammad.[85] *Pertama*, karena dilihat dari perkembangan historisnya, bahasa Al-Qur'an –yang disinyalir Arthur sebagai karya literatur Muhammad—mengalami perkembangan seiring dengan pentahapan turunnya al-Qur'an. Bahasa-bahasa al-Qur'an dalam surat-surat Madaniyah, menurutnya, jauh lebih *well-developed* secara sastera dan filosofis ketimbang surat-surat Makkiyah. Ini, menurutnya, karena bahasa al-Qur'an sendiri

mengikuti alur perkembangan dan kematangan pengetahuan Muhammad.

Kedua, sebagaimana yang telah ditulisnya dalam bukunya yang lain, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1938), Arthur menuduh Muhammad banyak "meminjam" kosa kata-kosa kata bahasa Semitik untuk memperkaya khazanah Al-Qur'an yang saat itu, bahkan jauh sebelumnya, banyak dipakai oleh umat-umat lain di sekelilingnya, termasuk bahasa *Hebrew* (Ibrani), *Aramaic*, *Ethiopic*, *Persi*, dan sebagainya.[86] Pandangan yang terakhir ini dibantah oleh Boullata dengan asumsi bahwa bahasa-bahasa non-Arab ('*Ajam*) ketika Muhammad hidup merupakan bahasa komunikasi populer yang digunakan oleh khalayak. Bahkan sulit untuk membedakan mana yang asli bahasa Arab dan mana yang bukan, mengingat bahasa-bahasa ini sudah mengalami asimilasi kultural sedemikian erat. Jadi, dipandang dari perspektif sosio-historis, Boullata menganggap dipakainya kosa kata-kosa kata asing dalam al-Qur'an merupakan suatu hal yang wajar sebagaimana kita menjumpai banyak kosa kata-kosa kata bahasa modern yang sudah saling campur dan tumpang tindih antara bahasa yang satu dan lainnya.

Perspektif saling memahami antar agama (*interfaith understanding*) memang tengah dikedepankan oleh para orientalis dalam kajian agama-agama di Barat, terutama kajian Islam. Ini merupakan bagian dari upaya akademis untuk melihat dan kemudian menempatkan Islam secara proporsional sebagai obyek yang bukan lagi "dicurigai", tapi dihormati sebagai agama monoteistik yang punya akar teologis yang sama dengan agama mereka. Diantara sebagian motivasinya jelas, seperti diungkapkan di atas, untuk memperlihatkan iktikad baik Barat terhadap dunia Islam bahwa Islam mendapat tempat di hati mereka. Selain itu juga untuk mencegah dampak progresifisme dan ofensifisme Islam yang kian hari kian dirasakan mengkhawatirkan kalangan Barat, sebab sinyalemen ini setidaknya pernah dilontarkan oleh sejumlah futurolog semacam Alvin Toffler (dalam *Future Shock* dan *Third Wave*-nya), Samuel Huntington (*The Clash of Civilization*), John Esposito (*Islamic Threat: Myth or Reality*), Graham E. Fuller (*A Sense of Siege*), dan seterusnya.

Lebih dari sekedar alasan-alasan politik di atas adalah munculnya motivasi filosofis-teologis yang ditandai dengan lahirnya semangat *perennial* yang tumbuh di kalangan orientalis untuk mencari apa yang disebut "benang merah teologis" di balik agama-agama formal di dunia.[87] Semangat *perennial* inilah yang ikut melandasi kajian Islam di Barat akhir-akhir ini. Semangat filosofis ini meniscayakan adanya kebenaran abadi yang bersifat universal, humanis, dan inklusif di kalangan agama-agama tersebut. Artinya, *claim of truth* tidak lagi sebagai barometer dalam kajian agama-agama, melainkan yang lebih ditekankan di sini adalah pencarian "pesan besar" monoteistik yang menjadi karakteristik menonjol dari agama-agama *Abrahamic* (Agama Samawi). Pesan besar itu dikaji secara intens oleh kalangan orientalis dengan dibekali semangat saling respek guna menggapai *common-platform* (atau *kalimah sawa'*, dalam bahasa Al-Qur'an) di balik agama-agama itu.[88]

Dalam konteks pemahaman mereka terhadap kitab suci (*holy scripture*), kajian Islam secara akademis juga terlihat dari perbedaan cara pandang mereka terhadap al-Qur'an dari para pendahulunya. Dulu, kalangan orientalis seangkatan Goldziher, Arthur, Richard Bell, memang melihat al-Qur'an sebagai obyek "pembantaian" terhadap Islam dengan mencari-cari kesalahannya. Sekarang, perspektif kaum orientalis cenderung berubah menjadi lebih konstruktif dan positif, kalau bukan berbalik 180 derajat. Mereka memandang al-Qur'an sebagai *holy scripture* yang tidak berbeda dari kitab-kitab suci lainnya, seperti Perjanjian Lama (Taurat) dan Perjanjian Baru (Injil). Demi menjunjung tinggi nilai-nilai sakral dan obyektitas religius, mereka pun lantas menerapkan sejumlah metodologi penelitian modern terhadap al-Qur'an, semacam filologi, semantik, alegori hingga filsafat. Metode-metode akademis semacam inilah yang belakangan membantu melahirkan sikap respek mereka terhadap Islam. Di antara contoh nyata adanya perubahan sikap akademis ini bisa dilihat dari munculnya kara-karya kesarjanaan orientalis yang berisi studi keIslaman dari berbagai macam bidang kajiannya, seperti karya Stefan Wild (Ed.) dalam *Al-Qur'an as Scripture* (1996), Frederick M. Denny dengan *Introduction to Islam*-nya (1995), di bidang teologi muncul Wilfred

Cantwell Smith dengan *Towards a World Theology*-nya (1981), dan masih banyak lagi yang lainnya.

Bagaikan gayung bersambut, sikap "bersahabat" inipun diterima oleh mahasiswa-mahasiswa Islam di berbagai perguruan tinggi di Barat sebagai respon akademis yang positif. Para mahasiswa Islam yang tengah belajar di Barat justru tak habis pikir ketika sejumlah profesor orientalis mulai merasa "gerah" terhadap penilaian-penilaian minor teradap Islam. "*What's wrong with Islam?*", kata mereka. Ini artinya bahwa "kecurigaan" kita pada kalangan orientalis dewasa ini sudah tidak beralasan lagi. Sebab pada kenyataannya sebagian dari mereka sudah memiliki citra yang baik dan obyektif tentang Islam jauh sebelum orientalisme lahir (Lihat Maxim Rodinson, 1987). Hanya saja, karena terdapatnya rivalitas ideologis antara Islam dan non-Islam, terutama Kristen, citra yang baik dan obyektif itu sengaja ditindas oleh kalangan (orientalis) tertentu lainnya sehingga tidak menyebar ke masyarakat luas. Dengan demikian, dalam beberapa hal, para orientalis justru bisa tampil lebih "konservatif" ketimbang umat Islam secara umum. *Trend* akademis inilah yang belakangan tengah mewarnai suasana kajian Islam di Barat secara umum. Harapan kita, mudah-mudahan bukan sekedar kamunflase akademis belaka.

E. INSTITUSIONALISASI STUDI ISLAM DI INDONESIA

Kajian Islam di Indonesia bukanlah tumbuh dan berkembang dari realita historis yang kosong; ia hadir secara kronologis dalam konteks ruang dan waktu yang jelas, sebagai respon sejarah atas sejumlah persoalan keagamaan yang dialami umat Islam di negeri ini. Secara substantif, kajian Islam sebenarnya sudah dimulai semenjak agama ini datang ke Indonesia pada abad ke 13 dan mencapai momentum spiritualnya pada abad ke 17. Kajian keislaman di masa-masa ini diwarnai oleh proses transformasi nilai keagamaan secara besar-besaran yang dilakukan oleh para pemimpin sufi dan 'ulama', terutama di lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren.[89] Proses transformasi keislaman ini berlangsung hingga Indonesia memproklamasikan hari kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945, saat mana bangsa Indonesia dituntut untuk mulai

memikirkan dan membenahi proses pelembagaan di segala sektor kehidupan bangsa, tidak terkecuali sektor kehidupan keagamaan sebagai elemen penting karena bangsa Indonesia adalah bangsa yang sangat religius.

Proses transformasi keislaman pada masa-masa ini tidak bisa dilepaskan dari peran para ulama dan tokoh-tokoh pemimpin gerakan sufi karena diakui terdapat keterkaitan historis yang sangat ekstensif antara umat Islam di Indonesia dengan para ulama di jazirah Arab seperti Makkah dan Madinah, belakangan Kairo.[90] Hubungan keagamaan yang sudah sedemikian *established* di antara kedua komunitas Muslim ini pada gilirannya menciptakan sebuah iklim *intellectual exchanges* yang relatif dinamis dan dialektis antar mereka. Daratan jazirah Arab selanjutnya dikenal sebagai oase subur yang memproduksi karya-karya intelektual keislaman yang dikonsumsi oleh masyarakat Muslim di Indonesia. Proses transmisi epistemologis ini berlangsung melalui beragam cara, baik langsung maupun tidak langsung, mulai dari diseminasi hasil karya-karya intelektual ulama Timur Tengah di banyak lembaga pesantren maupun pengiriman generasi muda Islam yang ingin memperdalam ilmu agamanya ke negara-negara di wilayah ini.[91]

Sekalipun Indonesia memiliki kedekatan hubungan intelekual dengan tradisi keagamaan di Arab, terutama Makkah dan Madinah, itu tidak berarti bahwa Islam Indonesia bisa dikatakan sebagai sekadar replika Islam Arab. Proses transmisi keislaman dari tradisi intelektual Arab ke tradisi intelektual Indonesia berlangsung dalam pola yang sangat dinamis, unik, dan kompleks, disesuaikan dengan kosmologi keagamaan domestik sehingga wajah Islam yang berkembang di Indonesia dalam banyak hal bisa berbeda dari wajah Islam "asli" Timur Tengah. Sekalipun demikian, Islam Indonesia tidak serta merta dianggap sebagai Islam pinggiran (*peripheral Islam*) seperti yang diklaim oleh Geertz.[92] Pencitraan terhadap Islam Indonesia yang reduktif dan distortif ini bahkan telah dimentahkan oleh Woodward,[93] Ricklefs,[94] dan Hefner[95] yang tetap memandang Islam di negeri ini sebagai varian keagamaan yang tidak tercerabut dari akar-akar --meminjam istilah Fazlur Rahman-- "Islam normatif."[96] Persoalan wajah Islam Indonesia

yang berbeda dari wajah Islam Timur Tengah dikatakan mereka hanya pada dataran kultural historis semata akibat proses adaptasi, asimilasi dan akulturasi dalam jangka waktu yang relatif panjang, bukan pada dataran substantif doktrinalnya.

Sebagai bukti bahwa proses transmisi keislaman di Indonesia berlangsung secara unik dan kompleks bisa dijustifikasi melalui proses belajar mengajar yang berlangsung di lembaga pesantren yang mengambil bentuk dan modus operandi cukup unik.[97] Di daratan Arab sendiri tidak ditemui padanan istilah pesantren yang secara terminologis berarti tempat berlangsungnya proses belajar mengajar antara kyai dan santri di sebuah asrama bersama antara mereka. Istilah santri sendiri bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan berasal dari bahasa Jawa kuno (Pallawa), *cantrik*, yang berarti murid atau siswa yang sedang menuntut ilmu-ilmu kerohanian. Pengadopsian khasanah budaya domestik ini menjadi legitimasi betapa Islam Indonesia sarat dengan muatan-muatan material nonIslam yang tidak bisa dijumpai di negara asalnya, Arab. Keunikan di tingkat budaya ini menjadi penguat proses pelembagaan kajian keislaman di wilayah nonArab seperti Indonesia.

Keunikan lain yang bisa dijumpai dari fenomena pesantren adalah digunakannya bahasa "Arab pegon" (*Arab Jawi*), yakni gabungan antara bahasa Jawa yang ditulis dengan karakter huruf Arab sebagai sarana memahami sejumlah teks-teks kitab kuning yang berbahasa Arab. Bahkan bahasa Arab pegon ini tidak saja digunakan di lembaga-lembaga pesantren di Indonesia, tetapi juga digunakan di dunia Melayu (kini Malaysia, Pattani, dan Brunei Darussalam).[98] Tidak seperti di belahan dunia Islam lainnya, terutama di Timur Tengah yang tetap menggunakan bahasa Arab sebagai sarana pengkajian keislaman, tradisi intelektual di Jawa berkembang dalam bahasanya sendiri, sementara tidak meninggalkan nuansa bahasa Arab sebagai bahasa penting bagi kajian keislaman secara umum.

Proses pelembagaan kajian Islam dalam pesantren terus berlangsung seiring dengan terjadinya proses transformasi dan modernisasi lembaga tradisional ini.[99] Proses transformasi dan modernisasi ini terjadi ketika kolonial Belanda memperkenalkan

sistem pendidikan sekolah kepada masyarakat pribumi yang dampaknya dirasakan oleh pesantren melalui penyelenggaraan sistem pembelajaran kelas. Sebagai akibat dari penyelenggaraan pembelajaran model ini, maka berdirilah sekolah-sekolah (madrasah) di lingkungan pesantren yang hanya mengajarkan materi pendidikan agama klasik yang meliputi fiqh, tasawuf, etika Islam, dan lain sebagainya. Bahkan jauh setelah masa kemerdekaan, banyak pesantren yang juga memberikan pengajaran materi sekuler seperti ilmu ilmu bumi (geografi), ilmu hitung (matematika), dan ilmu alam (fisika dan bilogi), serta ilmu bahasa (Inggris). Pola pengajaran yang sekuler ini biasanya berlangsung di sejumlah pesantren yang mengadopsi metode pengajaran modern seperti Gontor dan Assalam di Solo. Proses transformasi dan modernisasi pesantren terutama sepanjang dua dekade terakhir ini mengindikasikan adanya sensibilitas lembaga ini terhadap perubahan zaman yang pada gilirannya turut membentuk tradisi kajian Islam di Indonesia secara keseluruhan.[100]

Salah satu implikasi mendasar adanya proses transformasi lembaga pendidikan ini menyebabkan sebagian elemen masyarakat Muslim menginginkan kehadiran lembaga tinggi bagi pengkajian dan pengajaran Islam (*Islamic higher learning institution*). Salah satu respon terhadap keinginan semacam ini disuarakan oleh Dr. Satiman Wiryosandjojo, seorang pemimpin Masjumi dan belakangan menjadi perdana menteri, akan pentingnya mendirikan lembaga pengkajian Islam dimaksud melalui harian Pedoman Masjarakat pada tahun 1938.[101] Hal ini ditujukan agar status Muslim meningkat di hadapan koloni Belanda. Menyambut gagasan tersebut, pada bulan April 1945, empat bulan sebelum proklamasi kemerdekaan Indonesia, sekelompok pemimpin Muslim berkumpul di Jakarta guna membentuk sebuah komisi persiapan yang dipimpin oleh Moh. Hatta yang selanjutnya menjadi wakil presiden RI pertama. Tugas komisi ini adalah mempersiapkan pembentukan lembaga tinggi Islam yang diwujudkan pada tanggal 8 Juli 1945 dengan berdirinya Sekolah Tinggi Islam.[102]

Setelah kemerdekaan RI, seiring dengan berpindahnya ibukota akibat revolusi dari Jakarta ke Yogyakarta, maka keberadaan

Sekolah Tinggi Islam tersebut mengikuti gerak para aktivis republik. Pada tanggal 10 April 1946, sebuah perguruan Islam berdiri di Yogyakarta dan kemudian beralih status menjadi Universitas Islam Indonesia (UII) pada tanggal 10 Maret 1948 dengan empat fakultas: Kajian Islam, Hukum, Ekonomi, dan Pendidikan. Sebagai penghargaan pemerintah atas perjuangan umat Islam dalam memperoleh kemerdekaan RI, maka pada tahun 1951 pemerintah meresmikan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN) yang diambilkan dari fakultas Kajian Islam UII yang memiliki empat fakultas: Fakultas Dakwah (belakangan menjadi Fakultas Dakwah dan Ushuluddin), Fakultas Qada' (belakangan menjadi Fakultas Syari'ah), dan Fakultas Tarbiyah. Kurang lebih delapan tahun kemudian Fakultas Adab ditambahkan melengkapi keempat fakultas yang ada setelah ia diintegrasikan dengan ADIA di Jakarta, sebuah akademi yang didesain untuk mempersiapkan calon-calon tenaga kepegawaian di Departemen Agama RI.[103]

Integrasi kedua lembaga pendidikan tinggi Islam di atas melahirkan sebuah lembaga pengkajian Islam yang kemudian disebut sebagai Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dengan lima fakultas: Dakwah, Ushuluddin, Shari'ah, Tarbiyyah, dan Adab. Sementara IAIN Yogyakarta tetap berdiri secara independen, lembaga serupa di Jakarta juga berdiri sebagai lembaga independen. Keduanya merupakan lembaga pendidikan tinggi Islam tertua di Indonesia.[104] Belakangan ini, muncul ide di kalangan pembuat kebijakan pendidikan tinggi Islam untuk mengembalikan semangat kajian Islam yang lebih komprehensif lagi; disiplin keilmuan yang dicakup IAIN tidak melulu meliputi disiplin ilmu agama semata, namun juga ilmu-ilmu umum yang bernuansa keislaman, seperti psikologi, komunikasi, sosiologi, antropologi, dan lain sebagainya. Ke depan, IAIN akan dikembangkan dalam bentuk Universitas Islam Negeri (UIN) yang membawahi bidang kajian keislaman dan ilmu-ilmu sekuler.

Rencana besar transformasi IAIN menjadi UIN didasari oleh kesadaran futuristik umat Islam terhadap urgensi penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam menyesuaikan diri dengan akselerasi perubahan zaman yang begitu cepat. Selain itu, transformasi itu

muncul sebagai wujud kesadaran umat Islam yang tidak mau mengikuti pola dualisme keilmuan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sekuler, sebagai dampak historis kebijakan kolonialisme Belanda. Namun terlepas dari nilai tambah proses transformasi semacam ini, fenomena pengembangan IAIN menjadi UIN masih *debatable* dan menyimpan banyak kontroversi. Kontroversi itu antara lain muncul dari perspektif epistemologis yang mempertanyakan apakah benar selama ini Islam mengikuti dualisme kajian keislaman sebagaimana yang banyak diperdebatkan. Sebenarnya langkah rekonsiliasi epistemologis tersebut tidak harus dilakukan dengan cara mengembangkan IAIN menjadi UIN yang membawahi displin ilmu agama maupun sekuler. Sebab universitas-universitas negeri yang selama ini dianggap sekuler pun pada hakikatnya merupakan bagian dari umat Islam. Bukankah dengan dibukanya jurusan-jurusan umum di IAIN justru akan semakin merunyamkan sistem penyelenggaraan pendidikan tinggi di Indonesia? Bukankah kehadiran keduanya menjadi saling *overlapping* antara yang satu dengan lainnya?

Terlepas dari persoalan kontroversi transformasi IAIN menjadi UIN, hal menarik yang perlu digarisbawahi di kalangan IAIN adalah kecenderungan kajian Islam yang berlangsung di dalamnya. Sejak berdirinya, lembaga pendidikan tinggi Islam ini membawa dua tugas utama: sebagai lembaga keagamaan dan sebagai lembaga keilmuan. Sebagai sentral pengkajian keagamaan, IAIN membawa misi religius untuk memberikan pencerahan masyarakat Muslim dalam memahami ajaran Islam (lembaga dakwah). Sedangkan sebagai lembaga keilmuan, IAIN diharapkan menjadi *avant garde* dalam mengkaji Islam sebagai sebuah disiplin akademis, bukan sebagai doktrin agama.[105] Kedua fungsi ini tidak selamanya berjalan secara harmonis dan berseiringan, bahkan tidak jarang ditemukan konflik di antara keduanya. Di satu sisi, sebagai sebuah lembaga akademis, IAIN harus mengikuti *rules of the game* kehidupan akademis yang memperlakukan kajian terhadap agama dengan mengunakan pendekatan-pendekatan ilmiah dan akademis yang hasilnya tidak jarang bertentangan dengan aspek normatif Islam. Di sisi lain, IAIN diharapkan berfungsi sebagai lembaga keagamaan yang cenderung

menafikan prinsip-prinsip akademis murni.

Dalam sejarah perkembangannya, IAIN pernah didominasi oleh pendekatan kajian normatif doktrinal yang lebih mengedepankan dimensi legal formal Islam (shari'ah) dan teologi (usul al-din). Hal yang demikian terjadi sebagai implikasi logis dari terlalu mengedepannya karakteristik IAIN sebagai lembaga keagamaan. Hasil dari pendekatan ini adalah munculnya kecenderungan kajian Islam yang sangat skriptural, mengacu kepada praktik-praktik ibadah dan akidah dalam Islam. Hal ini, menurut Azra, disebabkan oleh dominasi pendekatan normatif-idealistik yang dikembangkan di sejumlah perguruan tinggi Islam Timur Tengah, utamanya al-Azhar Kairo.[106] Bahkan yang lebih parah lagi, IAIN cenderung memfokuskan diri pada satu aliran pemikiran (*school of thought*) atau madhhab dalam Islam. Sementara madhhab pemikiran Islam yang lain tidak dipelajari karena dianggap akan menyesatkan bangunan keimanan mereka.

Berkenaan dengan pelembagaan tradisi kajian Islam di IAIN yang cenderung normatif teologis itu, sejumlah kritik menarik telah dilontarkan oleh Sudirman Tebba. Menurutnya, IAIN telah gagal mengembangkan tradisi keilmuan klasik yang fondasinya telah diletakkan oleh para ulama. Kegagalan tersebut tidak hanya pada pengembangan metode kajian Islam di bidang hukum Islam saja, tetapi juga di bidang teologi. Misalnya di bidang fiqh, landasan berpikir yang telah diletakkan oleh para ulama tersebut tidak dimanfaatkan dengan baik oleh masyarakat IAIN, akan tetapi yang dipelajari oleh mereka justru produk hukumnya, bukan metode ijtihadnya. Akibatnya, IAIN tidak mampu menghadirkan citra Islam yang dinamis, melainkan citra stagnan. Sementara itu di bidang teologi, IAIN juga hanya berkutat pada kajian historis pemikiran para ulama klasik seperti pemikiran Mu'tazilah, Ash'ariyah dan Maturidiyah yang terlepas sama sekali dari analisis konteks realita sosial yang mengitarinya.[107] Sebagai akibatnya, kajian tersebut lebih merupakan refleksi romantisisme masyarakat IAIN yang mendambakan masa kejayaan umat Islam seperti terjadi pada abad pertengahan.

Namun demikian, kecenderungan kajian Islam yang demikian normatif teologis tersebut tidak berlangsung selamanya, sebab

kecenderungan baru muncul sebagai respons IAIN terhadap fenomena pembangunan dan perubahan zaman. Kecenderungan kajian Islam yang terjadi di awal dekade 1970-an ini lebih mengarah pada kajian Islam yang terkait dengan konteksnya, bersifat sosiokultural yang menyejarah. Program pembangunan nasional yang mengambil modernisasi sebagai tujuannya cenderung menggiring kaum intelektual Muslim seperti Nurcholish Madjid, Harun Nasution[108] dan Mukti Ali untuk mereorientasi arah kajian Islam yang berlangsung di IAIN. (Sekadar untuk diketahui, ketiga orang tersebut juga produk dari pendidikan Barat). Kecenderungan perubahan pendekatan ini bahkan semakin diperlancar dengan dikirimkannya para intelektual muda Muslim ke Barat untuk meneruskan jenjang studinya.

Hasil paling mendasar dari upaya reorientasi visi kajian Islam di lembaga tinggi Islam ini adalah heterogenitas pendekatan terhadap Islam; Islam tidak hanya dilihat dari satu pendekatan atau madhhab pemikiran saja, melainkan juga berbagai madhhab pemikiran lain yang belum pernah diajarkan di IAIN. Pendekatan kajian Islam semacam ini turut memberikan kontribusi terhadap diterapkannya metode pengkajian Islam yang lebih empiris dan akademis, tanpa menegasikan kenyataan Islam sebagai sistem keyakinan dan agama. Sebagai akibatnya, mahasiswa cenderung lebih terbuka dan toleran terhadap upaya pemahaman agama yang berbeda.[109] Kondisi ini pada gilirannya mendorong lahirnya pendekatan non-*madhhabi* dalam kajian Islam di Indonesia, seiring dengan semakin memudarnya loyalitas dan fanatisme buta umat Islam terhadap madhhab tertentu.[110]

Dimensi lain dari fenomena perubahan pendekatan dalam kajian Islam di IAIN adalah semakin sadarnya umat Islam terhadap realitas sosiokultural mereka. Kesadaran semacam ini bahkan membawa pada implikasi radikal terhadap redefinisi relasi agama-manusia; apakah manusia didedikasikan untuk agama ataukah sebaliknya, agama untuk manusia. Pendekatan normatif jelas mengandaikan relasi yang menempatkan agama sebagai target pengabdian manusia. Sementara itu, pendekatan kontekstual empiris mengandaikan relasi yang menempatkan agama sebagai sarana untuk

mengatur kehidupan manusia di dunia, bukan untuk kepentingan-kepentingan ukhrawi manusia semata. Jadi agama sebagai *way of life*, mediasi yang mengantarkan manusia untuk mendapatkan rida Allah. Bukan agama sebagai tujuan akhir seperti yang diasumsikan dalam pendekatan normatif teologis.

Perubahan pendekatan kajian Islam di IAIN juga membawa konsekuensi perubahan pendekatan dalam memandang realitas agama lain selain Islam. Sebelumnya, pendekatan dalam mengkaji agama-agama lain cenderung menerapkan pendekatan apologetik untuk menjustifikasi kebenaran Islam atas agama-agama lain. Sementara itu, komunitas non-Islam dianggap sebagai orang kafir yang halal darahnya untuk dibunuh. Terutama sejak Mukti Ali kembali dari Canada setelah menyelesaikan program MA-nya, pendekatan dalam kajian perbandingan agama berubah secara radikal. Paradigma *truth claim* yang dianut sejak lama oleh IAIN secara bertahap mengalami pergeseran dan digantikan oleh paradigma berpikir yang lebih toleran, inklusif, dan pluralistik di mana kehadiran agama-agama yang berbeda di muka bumi ini dianggap sebagai hukum alam (sunnah Allah) yang tidak bisa dinafikan begitu saja. Kehadiran mereka tidak boleh diperangi sepanjang tidak membuka front konfrontasi dengan umat Islam, dan di antara mereka terikat hukum mu'a>malah yang saling mengikat. Perubahan paradigma ini semakin diperkokoh dalam tatanan khidupan beragama secara nasional ketika Mukti Ali diangkat sebagai Menteri Agama RI.[111]

Sebuah pertanyaan mendasar telah dimunculkan oleh Atho Mudzhar berkenaan dengan kajian Islam di IAIN. *Pertama*, dengan adanya transformasi besar-besaran dalam bidang kajian Islam di lembaga ini, harus dirumuskan secara tegas mana kajian ilmu yang termasuk inti dan mana yang termasuk ilmu-ilmu bantu? Pertanyaan ini penting untuk dijawab mengingat transformasi kajian Islam di IAIN yang semakin diperkaya dengan berbagai pendekatan dan perspektif "sekuler" itu bukan bertujuan untuk mengerdilkan kajian Islam itu sendiri, melainkan agar kajian Islam bisa ditopang oleh bidang kajian yang lebih membumi, menyejarah dan empiris. Dalam perspektif ini, fiqh, misalnya, harus diklasifikasikan sebagai ilmu inti

atau ilmu bantu. Demikian pula sosiologi ataupun antropologi, termasuk ilmu inti atau ilmu bantu? Ini semua dalam rangka mendudukkan persoalan secara proporsional, jangan sampai ada gejala *overlapping* antara satu dan lainnya.[112] *Kedua*, Bagaimana cara mendekati Islam normatif yang bersifat dogmatis teologis itu? Sebagai konsekuensi logis dari pertanyaan ini, perlu dimunculkan studi antar dan interdisipliner untuk memahami fenomena Islam ideal ke dalam kerangka historisnya. *Ketiga*, berpijak pada serangkaian pertanyaan di atas, sudah waktunya bagi IAIN untuk membuka program studi-program studi (prodi) umum untuk membangun pemahaman Islam yang lebih komprehensif seperti yang telah dilakukan di al-Azhar dan sejumlah universitas lain di dunia Islam.[113]

Namun demikian, kondisi sosiokultural bagi kedua lembaga pendidikan tinggi Islam dimaksud nampaknya tidaklah sama. Barangkali *setting* Mesir agak bersahabat bagi dibukanya *full-fledged university* seperti al-Azhar, sementara Indonesia agak kompleks. Sekalipun demikian, IAIN tetap harus mengevaluasi ulang misi orisinalnya sebagai pijakan disusunnya ilmu inti (*core subjects*) dan ilmu bantu (*auxiliary subjects*). Persoalannya, bagaimana melakukan itu semua?

----000-----

Catatan Akhir:

---

[1] Al-Imam Malik, *al-Muwatta',* Cet. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 206.

[2] Lihat Annemarie Schimmel, *Islam; An Introduction,* (Albany: State University of New York, 1992), h. 7.

[3] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* cet. I, (Bandung, Mizan, 1992), h. 245.

[4] Albert Hourani, *A History of the Arab People,* (New York: Warner Books,

1992), h. 10.

[5] Ira M. Lapidus, *A history of Islamic Societies,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 13-14.

[6] Komaruddin Hidayat, "Pluralitas Agama dalam Masyarakat Madani," dalam *Problema Komunikasi antar Umat Beragama,* ed. Mursyid Ali, (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000), h. 7-8.

[7] M. Amien Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis," dalam *Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995), h. 74-75.

[8] Bahtiar Effendy, "Islam and Democracy; In Search of a Viable Synthesis," (Kumpulan Makalah Seminar *Dialog Internasional: Islam dan Barat dalam Era Globalisasi*, Jakarta, 22-23 Maret 1995, h. 53).

[9] Mengenai problematika hubungan antar umat beragama, khususnya Islam dan Hindu, misalnya, lihat Thoha Hamim, "Problematika Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Hubungan Antagonistik Hindu-Muslim dan Implikasinya terhadap Rendahnya Mobilitas Minoritas Muslim di India," dalam *Akademika,* vol. 05, No. 1, (September 1999), h. 1-14.

[10] Kelompok keagamaan sempalan dimaksudkan sebagai sekelompok orang yang mengorganisisr diri atas nama agama yang dianutnya dengan memiliki aktifitas, identitas, bentuk gerakan, dan karakter kegamaan yang khas, berbeda dengan kelompok yang lazim, baik simbol-simbol maupun doktrin pemahamannya. Kelompok ini kecenderungannya minoritas dan terkesan militan, bahkan radikal, sehingga kerap diidentifikasi sebagai kelompok fundamentalis radikal. Lihat Mohammad Daud Ali, "Fenomena Sempalan Keagamaan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam," dalam *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi; Wacana tentang Pendidikan Agama Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 250-251; Agus Afandi, "Melihat Sisi Kelompok Keagamaan di Perguruan Tinggi Umum," *Paramedia,* Vol. 1, No. 2, (Juli 2000), h. 114.

[11] Azyumardi Azra, "Kelompok "Sempalan" di Kalangan Mahasiswa PTU: Anatomi Sosio-Historis," dalam *Dinamika Pemikiran Islam,* ed.

Fuaduddin & Cik Hasan Bisri, h. 233-235.

[12] Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik," h. 70.

[13] Mengenai wacana seputar tragedi Maluku, mulai dari latar belakang, penyebab hingga solusi yang ditawarkan, lihat Tamrin Amal Tomagola, "Tragedi Maluku Utara, " dalam *Konflik Sosial; Demokrasi dan Rekonsiliasi menurut Perspektif Agama-agama,* ed. Mursyid Ali, (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000), h. 13-26.

[14] Rosita S. Noer, "Kerusuhan Sosial: Masalah SARA, Hubungan, Struktur dan Jarak Sosial," dalam *Konflik Sosial,* ed. Mursyid Ali , h. 2-3.

[15] Penjelasan secara panjang lebar mengenai hal tersebut lihat Amal Tomagola, "Tragedi Maluku Utara," h. 18-20.

[16] Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku," *Akademika,* Vol. 06, No. 2, (Maret 2000), h. 115-126.

[17] Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik," h. 72.

[18] M. Amin Abdullah, " Pengantar," dalam *Metodologi Studi Agama,* ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 3; idem, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme,* Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 19.

[19] Lihat Maksun Faiz, "Mewaspadai Gejala Radikalisme Agama," *Jawa Pos,* (22 Januari 2001), h. 4.

[20] Ignas Kleden, "Epsitemologi Kekerasan di Indonesia," *Kompas,* Edisi Khusus, (20 Desember 2000), h. 42.

[21] Faiz, "Mewaspadai Gejala Radikalisme," h. 4.

[22] Gerakan agama kultus merupakan bentuk gerakan spiritual (dan keagamaan) dengan sistem pengorganisasian yang ketat, penuh disiplin, absolutistik, dan kurang toleran kepada kelompok lain. Gerakan ini biasanya berpusat pada ketokohan seorang pribadi yang menarik, berdaya pikat retorik yang memukau, sederhana namun dengan penuh keteguhan serta menjanjikan keselamatan dan kebahagiaan. Lihat Tanwir Y. Mukawi, "Fenomena Sempalan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam," dalam *Dinamika Pemikiran Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri, h. 242.

[23] Lihat Darmanto, et.al., "Spiritualisme Indonesia; Kritik dan Pengakuan di Awal Abad," *Balairung,* Edisi 32/tahun XV, (2000), h. 13.

[24] Hidayat, "Pluralitas Agama," h. 10.
[25] Hidayat, "Pluralitas Agama," h. 10.
[26] Darmanto, et.al., "Spiritualisme Indonesia," h. 14.
[27] Darmanto, et.al., "Spiritualisme Indonesia," h. 15.
[28] Abdullah, " Pengantar," h. 2.
[29] *Ibid.*, h. 4.
[30] Lihat wawancara Komaruddin Hidayat dengan TVRI dalam acara *Talkshow* "Wacana," TVRI, 15 Juni 2000, jam 22.30-22.45 WIB.
[31] Abdullah, "Pengantar," h. 2.
[32] Saiful Muzani, "Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* ed. Saiful Muzani, (Jakarta: LP3ES, 1993), h. 6-8.
[33] M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* ed. Saiful Muzani, (Jakarta: LP3ES, 1993), h. 273-274.
[34] Lihat Mukawi, "Fenomena Sempalan," h. 243.
[35] Penyamaan pengertian agama dan keagamaan di atas di antaranya dilakukan oleh Mukti Ali. Lihat Mukti Ali, "Sambutan Menteri Agama RI pada Pembukaan Latihan Penelitian Agama tanggal 1 November 1976," seperti dikutip M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik,* cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 35.
[36] Mengenai teori yang membahas diskursus agama, baik dalam perspektif tradisional maupun modern, lihat Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion,* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1996).
[37] Untuk mengetahui masalah ini, lihat H. Mal An Abdullah, "Tipe-tipe Penelitian Agama: Ke Arah Pembagian Kerja antara Unit dalam IAIN Raden Fatah," *Intizar,* No. 12, (Tahun 1999), hal. 1; Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, hal. 35-36. Pendapat Mudzhar ini didasarkan pada pernyataan Middleton tentang perbedaan antara penelitian agama dan penelitian keagamaan: *"… and the two (that is religion and religious system) are not the same. Religion maybe studied from many view points: theological, historical, comparative, psychological –but the religious system is a sociological system, an aspect of social organisation, and canm be studied properly only if that characteris be accepted as s starting point."* Lihat *ibid.*
[38] Zulkifli, "Metodologi Penelitian Agama Islam: Perspektif Ilmu-ilmu

Sosial," *Intizar,* No. 12, (Tahun 1999), h. 37.

[39] Pernyataan tersebut berbeda dengan pernyataan Zulkifli bahwa penelitian ini pada umumnya dilakukan oleh pemeluk agama itu sendiri dengan tujuan mencari kebenaran agama. Lihat Zulkifli, "Metodologi Penelitian Agama," h. 37.

[40] Zulkifli, "Metodologi Penelitian Agama," h. 37.

[41] Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam,* h. 35-36.

[42] M. Ridwan, "Penelitian Agama dengan Teori Fungsional," *Madaniya,* Nomor 3, volume III, (Juli-Desember 1998), h. 89.

[43] A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam," dalam *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar,* ed. Taufik Abdullah & M. Rusli Karim, Cet. I, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989), h. 49.

[44] Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama," h. 49.

[45] Taufik Abdullah, "Kata Pengantar," dalam *Metodologi Penelitian Agama,* h. xi.

[46] Schimmel, *Islam*, h. 29.

[47] Fazlur Rahman, *Islam,* cet. II, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), h. 33.

[48] Rahman, *Islam,* h. 30-31.

[49] Lihat Masdar Hilmy, "Problem Metodologis dalam Kajian Islam; Membangun Paradigma Penelitian Kegamaan yang Komprehensif," *Paramedia,* Vo. 1, No. 1, (April 2000), h. 2.

[50] Muzani, "Pembangunan dan Kebangkitan," h. 5.

[51] Sebagai bandingan, lihat Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman," dalam *Metodologi Penelitian,* ed. Taufik Abdullah & M. Rusli Karim, hal. 71-72.

[52] Lihat Amin Abdullah, " Pengantar," h. 2.

[53] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; tentang Transformasi Intelektual,* terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 181.

[54] Hidayat, "Pluralitas Agama," h. 7-8.

[55] Ali, "Metodologi Ilmu Agama," h. 47.

[56] Lihat Allan W. Eister, "Introduction," dalam *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion,* ed. Allan W. Eister, (New York: John Wiley & Sons, 1974), h. 5-6.

[57] Ali, "Metodologi Ilmu Agama," h. 47.

[58] Ali, "Metodologi Ilmu Agama," h. 48.
[59] Abdullah Darraz, *al-Naba' al-`Adhim,* (Mesir: Dar al-`Urubah, 1960), 11, seperti dikutip oleh Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* h. 72.
[60] Abdurrahman Mas'ud, "Kajian dan Penelitian Agama di Dunia Timur," *Walisongo,* Edisi 13, (Tahun 1999), h. 15.
[61] Ruswan Thoyib, "Development of Muslim Educational System in the Classical Period (600-1000 A.D.): An Overview," dalam *The Dynamics of Islamic Civilization,* ed. Salahuddin Kafrawi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Forum Komunikasi Alumni Program pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia, 1998), h. 53.
[62] Lihat Zaini Muchtarom, et.al., *Sejarah pendidikan Islam* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1986), 71-75, seperti dikutip oleh Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. 9-10.
[63] Abd. Hakim dan Mubarok, *Metodologi Studi Islam,* h. 10.
[64] Mas'ud, "Kajian dan Penelitian Agama," h. 20-21.
[65] Mas'ud, "Kajian dan Penelitian Agama," h. 15.
[66] Lihat Robert N Bellah, "Preface," dalam *Beyond Belief,* (New York: Harper & Row Puiblishers, 1970), h. ix.
[67] A. Qodri A. Azizy, "Penelitian Agama di Dunia Barat," *Walisongo,* Edisi 13, (Tahun 1999), 9.
[68] Lihat John. L. Esposito, "Islamic Studies," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* vol. 2, (Oxford & New York: Oxford University Press, 1995), h. 332.
[69] Faisal Ismail, "Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi Press, 1997), h. 35.
[70] Ismail, "Studi Islam di Barat," hal. 35-36; Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, h. 24-25.
[71] Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam,* 25; Abd. Hakim dan Mubarok, *Metodologi Studi Islam,* h. 12.
[72] Wawancara dengan Virginia Matheson Hooker, program convenor studi pascasarjana ANU, pada tanggal 5 Agustus 2002, jam 12.00-12.30 pm.
[73] Ismail, "Studi Islam di Barat," h. 37.

[74] Iskandar Arnel, "Pesantren Ala McGill," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin, h. 45.
[75] Arnel, "Pesantren Ala McGill," h. 45.
[76] Yang disebut mata kuliah *major* adalah mata kuliah yang akan menentukan spesialisasi seorang mahasiswa.
[77] Mata kuliah *minor* maksudnya adalah mata kuliah yang diadakan untuk mendukung spesialisasi seseorang.
[78] Fu'ad Jabali, "Mengapa ke Barat?," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin, h. 28-30.
[79] Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam,* h. 27.
[80] Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam,* h. 27-28.
[81] Lihat, Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, *Pedoman Pelaksanaan Penelitian Perguruan Tinggi Agama Islam,* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, 1998), hal. 2-3; Mastuhu & Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam,* (Bandung: Nuansa dan Pusjarlit, 1998), vii; Cik Hasan Bisri, "Pemetaan Unsur Penelitian: Upaya Pengembangan Ilmu Agam Islam," *Mimbar Studi,* No. 2, Tahun XXII, (Januari-April 1999), h. 9-10.
[82] Lihat Keputusan Menteri Agama No. 383 Tahun 1997; "Kata Pengantar," *Qualita Ahsana,* Vol 2, No. 2, (Oktober 2000), h. i.
[83] Amien Rais, *Cakrawala Islam,* (Bandung: Mizan, 1991), h. 238.
[84] Berdasarkan pengalaman langsung terlibat dalam sebuah mata kuliah yang diasuh oleh Issa J. Boullata, *Classical Exegesis* (Tafsir I), di Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, semester Summer, September-Desember 1997.
[85] Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture,* (New York: Library of Liberal Arts 1952). Lihat juga bukunya, *Islam: Muhammad and His Religion,* (New York: Library of Liberal Arts, 1958).
[86] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an,* (Baroda: oriental Institute, 1938), h. 103-05.
[87] Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions,* (New York: Harper & Row, 1975).
[88] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1996).

[89] M. Atho Mudzhar, "In the Making of Islamic Studies in Indonesia (In Search for a *Qiblah*)," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000, h. 1.
[90] Azyumardi Azra, *Jaringan Intelektual Ulama Nusantara,* (Bandung: Mizan, 1994).
[91] Mona Abaza, *Indonesian Students in Cairo,* (Paris: EHESS, 1994).
[92] Clifford Geertz, *The Religion of Java,* (London: The Free Press of Glencoe, 1960.)
[93] Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta,* (Tucson: The University of Arizona Press), 1989.
[94] Merle C. Riclefs, "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam,* (New York: Holmes and Meir, 1979), h. 100-128.
[95] Robert W. Hefner, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java." *The Journal of Asian Studies, hal.* 46:3 (August 1987), h. 533-54.
[96] Fazlur Rahman, *Islam,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), h. 45.
[97] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren,* (Jakarta: LP3ES, 1985).
[98] Anthony Reid, "Introduction," dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia,* (Centre of Southeast Asian Studies: Monash University, 1993), h. 1-4.
[99] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi,* (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 37-48.
[100] Azyumardi Azra, "The Making of Islamic Studies in Indonesia," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000, h. 4.
[101] Mudzhar, "In the Making," h. 2.
[102] Mudzhar, "In the Making," h. 2.
[103] Mudzhar, "In the Making," hal. 2. Cf. Azra, "The Making," h. 4.
[104] Sekarang jumlah lembaga yang sama di seluruh Indonesia menjadi 14 IAIN; 7 buah di Sumatera, 5 di Jawa, 1 di Kalimantan, dan selebihnya

di Sulawesi, beserta semua cabang masing-masing. Pada tahun 1997, cabang-cabang masing-masing ke 14 IAIN tersebut ditransformasikan ke dalam lembaga pendidikan tinggi Islam yang lebih kecil lagi tapi independen yang disebut sebagai Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) yang keseluruhannya berjumlah 33 buah dan tersebar di seluruh pelosok tanah air. Di samping lembaga-lembaga tinggi Islam Negeri ini, sejumlah perguruan tinggi dan universitas swasta juga berdiri di mana fakultas kajian Islam mengambil tempat di dalamnya. Jumlah mahasiswa di seluruh IAIN dan STAIN seluruh Indonesia, menurut data yang dihimpun oleh DEPAG adalah 90.000 orang. Jumlah ini dambil dari buklet *Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama,* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2000).

[105] Azyumardi Azra, "Studi-studi Agama di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri," dalam *Pendidikan Islam,* (Jakarta: Logos, 1999), h. 169-70.

[106] Azra, "The Making," h. 6.

[107] Sudirman Tebba, "Orientasi Mahasiswa dan Kajian Islam IAIN," dalam *Islam Orde Baru,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 183-92.

[108] Betapa pemikiran pembaruan Islam memiliki dampak yang begitu ekstensif di IAIN bisa dilihat dari digunakannya karya-karya teks Harun Nasution sebagai literatur wajib bagi mahasiswa IAIN. Terlebih ketika dia memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan belakangan direktur program pasca sarjana di lembaga yang sama. Dalam diskursus kajian teologi keislaman, barangkali dialah yang pertama kali meletakkan landasan berteologi secara kritis-rasional terhadap doktrin-doktrin akidah Islam. Ia pula yang secara terang-terangan memproklamirkan diri sebagai pendukung utama aliran Mu'tazilah dalam berteologi yang senantiasa mengedepankan proses berpikir rasional. Lihat Richard Martin et. al., "Harun Nasution and Modern Mu'tazilism," dalam Richard Martin (ed.), *Defenders of Reason in Islam,* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 119-179.

[109] Kekhawatiran terjadinya degradasi kualitas keimanan seseorang ketika menerapkan metode ilmiah dalam kajian agama sebenarnya sudah pernah dijawab oleh Max Müller dalam karyanya *Introduction to the Science of Religion* (1873). Dia mengatakan bahwa pendekatan *scientific* dalam kajian agama tidak seharusnya menambah keraguan terhadap keyakinan

agama si peneliti, melainkan justru bisa semakin memperkokoh bangunan keimanannya. Hal yang demikian ini bisa terjadi ketika si peneliti mampu melakukan pemaknaan-pemaknaan yang cukup berarti terhadap hasil-hasil temuannya untuk kemudian diinternalisasikan dalam sistem keimanannya sendiri. Periksa, Peter Connolly, "Psychological Approaches," dalam Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion,* (London & New York: Casell, 1999), h. 139.

[110] Azra, "The Making," h. 7.

[111] Nico Kaptein, "The Transformation of the Academic Study of Religion: Examples from Netherlands and Indonesia," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000, h. 11.

[112] Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 29.

[113] Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, h. 30-31.

BAB VII
ISLAM DAN WACANA BUDAYA KEAGAMAAN

A. ISLAM DAN WACANA SOSIAL-BUDAYA

Ada pertanyaan yang sangat mendasar sebelum kita jelaskan apa kaitan antara Islam dengan budaya. Pertanyaan itu adalah apakah Islam itu merupakan produk budaya, ataukah sebaliknya, bahwa budaya itu merupakan produk Islam?

Dalam kaitan ini, Norcholis Madjid pernah menjelaskan tentang hubungan agama dan budaya. Menurutnya, agama dan budaya adalah dua bidang yang dapat dibedakan namun tidak dapat dipisahkan. Agama bernilai mutlak, tidak berubah karena perubahan waktu dan tempat. Sedangkan budaya, sekalipun berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sebagian besar budaya didasarkan pada agama; tidak pernah terjadi sebaliknya. Oleh karena itu, agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya bisa merupakan ekspresi hidup keagamaan, karena ia subordinat terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya.[1]

Harun Nasution[2] melihat, bahwa agama pada dasarnya mengandung dua kelompok ajaran. *Kelompok pertama,* ajaran dasar yang diwahyukan Tuhan melalui para rasul-Nya kepada manusia. Ajaran dasar ini terdapat dalam kitab-kitab suci. Ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab-kitab suci itu memerlukan penjelasan, baik mengenai arti maupun cara pelaksanaannya. Penjelasan-penjelasan ini diberikan oleh para pemuka atau oleh ahli agama. Penjelasan-penjelasan mereka terhadap ajaran dasar agama adalah *kelompok kedua* dari ajaran agama.

Kelompok pertama, karena merupakan wahyu dari Tuhan bersifat absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah dan tidak bisa diubah. Kelompok kedua, karena merupakan penjelasan dan hasil pemikiran pemuka atau ahli agama, pada hakikatnya tidak absolut, tidak mutlak benar, dan tidak kekal. Kelompok kedua bersifat relatif,

nisbi, berubah, dan dapat diubah sesuai dengan perkembangan zaman.

Harun Nasution[3] dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, mengutip hasil penelitian yang dilakukan Abd al-Wahab Khallaf, Guru Besar Hukum Islam Universitas Kairo, mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur hidup kemasyarakatan tidak lebih dari 5,8% dari seluruh ayat al-Qur'an. Abd al-Wahab Khallaf merincinya sebagai berikut:

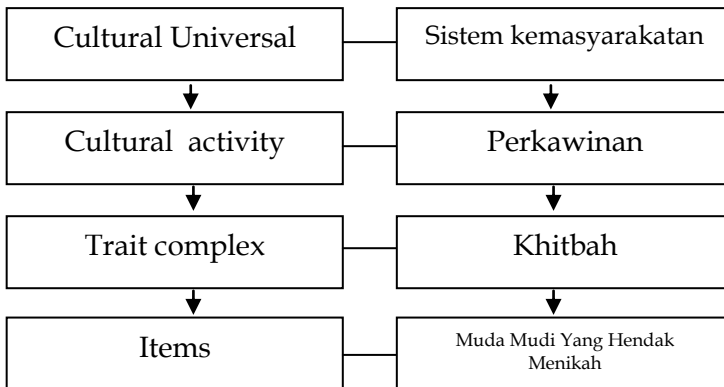
No	Bidang	Jumlah Ayat
1.	Ibadah	140
2.	Al-Ahwal al-Syakhsyiyah: kawin, thalaq, waris, dan wasiat	70
3.	Muamalah: jual beli, sewa, pinjam, gadai, perseroan, dan kontrak Kriminal (jinayah)	70
4.	Peradilan	30
5.	Hubungan yang kaya dengan yang	13
6.	miskin	10
7.	Kenegaraan	10
8.	Hubungan Islam dan bukan Islam	25
	Jumlah	368

Kita semua tahu bahwa al-Qur'an itu terdiri dari 30 juz, 114 surat dan sekitar 6.000 ayat. Ayat hukum hanya berjumlah 368 ayat. Harun nasution[4] berkesimpulan bahwa dari 368 ayat ini, hanya 228 ayat atau 3,5% yang merupakan ayat yang mengurus hidup kemasyarakatan. Dengan demikian, perhitungan Harun Nasution tentang jumlah ayat yang mengatur hubungan kemasyarakatan lebih sedikit dari pada hasil penelitian Abd al-Wahab Khallaf.

Ajaran dasar agama: al-Qur'an dan sunnah yang periwayatannya shahih bukan termasuk budaya. Tetapi pemahaman ulama terhadap ajaran dasar agama merupakan hasil karya dan karsa ulama. Oleh karena itu, ia merupakan bagian dari kebudayaan. Akan tetapi, umat Islam meyakini bahwa kebudayaan yang merupakan hasil upaya ulama dalam memahami ajaran dasar agama Islam, dituntun

oleh petunjuk Tuhan, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karenanya, ia disebut dengan kebudayaan Islam.

Dengan tidak bermaksud menyelaraskan ajaran Islam dengan kebudayaan, kita akan mencoba mengikuti unsur-unsur ajaran kebudayaan secara ilmu dan substansinya diambil dari ajaran Islam, sebagai berikut:

Unsur-Unsur Kebudayaan Islam

Sistem kemasyarakatan dalam Islam kita sebut sebagai *cultural universals*, karena ia terjadi di setiap tempat dan setiap waktu. Perkawinan kita sebut *cultural activity,* karena perkawinan merupakan unsur yang lebih kecil daripada unsur sistem kemasyarakatan. Salah satu kegiatan dalam perkawinan adalah *khitbah* (lamaran atau pinangan). Ia kita sebut *trait complex*, karena merupakan unsur yang lebih kecil daripada perkawinan. Dalam *khitbah* terdapat muda-mudi yang hendak menikah; mereka disebut *items*, karena dalam *khitbah* masih terdapat unsur wakil pelamar (biasanya tidak langsung oleh yang bersangkutan), benda-benda yang dibawa ketika melamar seperti daun sirih, pinang, ragi, dan kapur sirih. Dengan demikian, kita dapat mengetahui bahwa pada tingkat praktis, agama islam merupakan produk budaya, karena ia tumbuh dan berkembang melalui pemikiran ulama dengan cara ijtihad; di samping itu, ia tumbuh dan berkembang karena terjadi interaksi sosial di masyarakat.[5]

B. ISLAM DAN WACANA PEMBAHARUAN

Interaksi manusia dengan sesama, lingkungan, maupun dengan kekuatan-kekuatan di luar dirinya selalu melahirkan perubahan-perubahan di dalam kehidupannya. Dinamika kehidupan manusia dapat dipastikan identik dengan lahirnya perubahan. Dalam situasi perubahan seperti itu, tidak dapat dihindari munculnya tuntutan penataan ulang terhadap tradisi-tradisi maupun aturan-aturan masyarakat *(social order)*. Maka, pemaknaan ulang terhadap teks-teks atau wacana-wacana, baik sosial maupun agama, yang disesuaikan dengan konteks yang ada merupakan tawaran solusi yang kerap dilakukan untuk menjawab tuntutan perubahan tadi. Pemaknaan ulang tersebut selanjutnya melahirkan pembaruan-pembaruan dalam pengertian yang seluas-luasnya, mulai dari sekadar pemikiran sampai pada aksi riil sebagai perwujudan dari pemikiran itu.

Wacana pembaruan pada dasarnya bukan merupakan hal yang baru dalam dunia Islam, melainkan bagian dari warisan pengalaman sejarah kaum Muslimin. Ide pembaruan merupakan salah satu bentuk implementasi ajaran Islam sepeninggal Nabi Muhamad SAW. Ide pembaruan itu adalah buah atau konsekuensi logis dari dinamika masyarakat yang senantiasa berubah. Kendati pembaruan dalam dunia Islam banyak disebut terjadi pada abad 19,[6] bila dilacak ke belakang dengan perspektif historis, sebenarnya pembaruan itu sudah lama ada. Meski demikian, dalam literatur-literatur sejarah perkembangan Islam masih terjadi perbedaan pandangan di kalangan para pemerhati dalam mempersepsi pembaruan-pembaruan itu. Maka, muncul terma-terma seperti reformisme, modernisme, puritanisme, revivalisme, dan bahkan fundamentalisme. Sebagian mereka memberikan pembedaan pengertian di antara istilah-istilah tersebut,[7] dan sebagian yang lain justru menyamakan.[8] Artinya, bagi kelompok pertama, istilah-istilah tersebut mempunyai esensi yang berbeda, sedangkan bagi kelompok kedua, istilah-istilah tadi mempunyai esensi yang sama, pembaruan, terutama istilah purifikasi.

Pembaruan Islam sebenarnya memiliki dasar kuat berupa landasan teologis. Landasan tersebut mendorong dan melegitimasi munculnya gerakan-gerakan pembaruan. Dengan kata lain, landasan

teologis bersifat *inspiring* bagi pemeluk Islam hingga menimbulkan gairah yang tinggi untuk melakukan pembaruan demi pembaruan.

Pembahasan bagian ini akan mengelaborasi landasan teologis yang digunakan sebagai basis legitimasi bagi gerakan-gerakan pembaruan Islam. Selanjutnya, bagian ini juga akan diarahkan untuk mendiskusikan karakter gerakan pembaruan sesungguhnya. Hal ini dimaksudkan untuk memahami makna dan esensi pembaruan itu sendiri serta membuktikan kekuatan argumentasi pandangan yang menyamakan pembaruan dengan purifikasi. Sementara itu, untuk menyebut istilah pembaruan, penulis menggunakan istilah "pembaruan" itu sendiri dan "modernisasi"[9], sedangkan dalam bahasa asing *renewal* (Inggris) dan *tajdid* (Arab).

1. Landasan Teologis Pembaruan Islam

Ide pembaruan pada hakikatnya merupakan konsekuensi logis dari semangat (watak) dasar yang dikembangkan oleh ajaran Islam. Semangat dasar ajaran Islam seperti yang akan dijelaskan di bawah secara tegas didukung oleh pernyataan Nabi Muhammad SAW dalam sebuah Hadisnya yang sering dipahami banyak orang sebagai apresiasi Nabi terhadap ide dan semangat pembaruan serta legitimasinya terhadap setiap upaya untuk melakukan pembaruan dalam pemikiran keagamaan. Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah itu menegaskan bahwa Allah akan mengutus pada setiap awal abad *(at the head of each century)* seseorang yang akan memperbarui [pemahaman] agamanya: *"Inna Allah ta'ala yab'athu li hadhihi al-ummah 'ala ra's kull mi'ati sanah man yujaddidu laha dinaha*."[10]

Sebagai respon terhadap hadith di atas, masyarakat Muslim lalu mencoba melakukan identifikasi berdasarkan kondisi riil di lapangan kehidupan masyarakat tentang siapa figur yang dimaksud oleh Nabi itu pada setiap babakan [abad] sejarah masyarakat Muslim dunia. Maka, wajar saja terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka tentang siapa pembaru-pembaru *(mujaddidun)* itu.[11]

Perbedaan pendapat tentang figur *mujaddidun* di atas di samping disebabkan oleh perbedaaan identifikasi mereka terhadap ide dan gerakan yang dilakukan oleh para tokoh Muslim, juga oleh

perbedaan penisbatan makna *`ala ra's kull mi'ati sanah*. Sebagian mereka mengatribusikan *`ala ra's kull mi'ati sanah (at the head of each century)* kepada masa kelahiran *mujaddid,* dan sebagian yang lain kepada tanggal kematiannya.[12] Menurut Achmad Jainuri, penisbatan kepada kelahiran kurang tepat karena beberapa *mujaddid* yang disebutkan dalam literatur sejarah Islam meninggal dunia pada awal abad.[13] Ini berarti mereka tidak sempat melakukan misi pembaruan seperti yang disebutkan. Oleh karena itu, pandangan yang lebih dapat diterima keberadaannya adalah yang menyatakan bahwa yang penting *mujaddid* bersangkutan hidup dalam abad yang dimaksud.[14]

Terlepas dari perdebatan tentang figur *mujaddid* di atas, ide pembaruan, yang oleh Nurcholish Madjid digambarkan dengan istilah modernisasi, mempunyai hubungan yang positif dan menjadi watak dasar Islam. Yang demikian itu karena secara teologis-doktrinal, Islam memiliki watak dasar *universal* dan *terbuka* di samping, secara historis, masyarakat Islam klasik sendiri mempunyai kesamaan fundamental (semangat kebaruan dan kemajuan) dengan masyarakat modern Barat sekarang.[15]

2. Watak Dasar Universal Islam

Kehadiran Islam sebagai sebuah ajaran adalah untuk menyebarkan kemaslahatan universal. Kemaslahatan itu oleh Islam didiseminasikan kepada semua manusia [dan makhluk lainnya] tanpa mengenal adanya pembedaan kelompok, ras, maupun etnis.[16] Prinsip tidak mengenal adanya pembedaan ini sangat dijunjung tinggi oleh Islam.[17] Cita-cita kultural Islam, yakni kemaslahatan dan kesemestaan, itu ditunjukkan oleh misi kerasulan yang diemban Muhammad SAW sebagai rahmat bagi semesta.[18] Semangat kemaslahatan itu menuntut penemuan dan pengembangan pirantinya untuk senantiasa menjaga dan meningkatan kualitas hidup masyarakatnya. Penemuan dan pengembangan itu seharusnya dilakukan untuk menjaga keberadaan Islam agar tetap fungsional bagi manusia.[19]

Mengingat bahwa situasi kehidupan masyarakat terus berubah, maka konsep-konsep pemikiran Islam juga barang tentu ikut berubah walaupun prinsip-prinsip fundamentalnya tidak harus mengalami hal

yang sama; bahkan perubahan pemikiran (baca: pembaruan) itu merupakan suatu keniscayaan.[20] Sajida Sultana Alvi merespon positif wacana perubahan tersebut; bahkan, menurutnya, perubahan pada hakikatnya adalah esensi dari Islam[21] karena pertimbangan semangat dan cita-cita kultural Islam seperti disebut di atas.

Watak dasar universalitas Islam yang dibungkus dalam cita-cita kulturalnya tersebut meniscayakan adanya pemahaman yang selalu baru untuk menyikapi perkembangan kehidupan manusia yang selalu berubah. Ini artinya bahwa di balik watak universal atau cita-cita kultural Islam tersebut terkandung muatan-muatan modernitas. Muatan-muatan modernitas dalam watak dasar tersebut dikarenakan Islam berhubungan secara simbiotik dengan semangat zaman: kecondongan kepada kebaruan dan kemajuan.[22]

Oleh karena itu, sudah semestinya jika orang Islam menjadi pengembang semangat modernitas yang selalu menunjuk kepada kebaruan dan kemajuan. Terlepas dari istilah "modernis" yang dijadikan identitas kelompok tertentu masyarakat Muslim, modernis Muslim seharusnya adalah orang yang mempunyai karakter seperti yang digambarkan oleh Maryam Jameelah: memandang tidak cukup, untuk konteks kekinian, Islam sebagaimana dipraktikkan pada saat nabi masih hidup serta berusaha untuk mereinterpretasi keyakinan itu sedemikian rupa hingga terbukti tidak ada konflik antara Islam dan peradaban modern yang harus diakui sebagai sarat dengan muatan-muatan Barat.[23]

Upaya reinterpretasi pemahaman terhadap ajaran-ajaran Tuhan tersebut[24] dinamakan dengan *ijtihad*. Upaya *ijtihad* tersebut sangat penting dijaga kesinambungan dan keberlangsungannya karena universalitas Islam mempunyai implikasi terhadap adanya pergulatan yang tidak pernah selesai *(the never-ending journey)* untuk mencapai tujuan (kemaslahatan semesta).[25] Maka, watak universalitas Islam tersebut menumbuhkan dan memberikan inspirasi di kalangan masyarakat Islam untuk selalu mengadakan pembaruan pemahaman keagamaan dalam rangka merespon perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia.

3. Watak Dasar Terbuka Islam

Islam adalah agama yang terbuka untuk dipahami dengan berbagai macam pemahaman *(polyinterpretable religion)*.[26] Ungkapan al-Qur'an mengisyaratkan keterbukaan itu: *"Lana a`maluna wa lakum a`malukum."*[27] Watak dasar ini menjauhi praktik-praktik penyeragaman pemikiran karena hal itu tidak sesuai dengan fitrah kemanusiaan yang sarat dengan nuansa perbedaan *(al-furuq al-fardiyah)*. Watak dasar tadi mengakui adanya keragaman serta tidak mengapresiasi praktik-praktik sektarianisme atau eksklusvisme karena kedua hal itu tidak membuat manusia progresif, melainkan sebaliknya, berwawasan sempit, kontra-produktif, dan tidak memiliki sensitivitas terhadap perubahan ke depan, satu hal yang tidak sesuai dengan semangat keterbukaan dan modernitas.

Watak dasar terbuka ini sejatinya melahirkan kepribadian-kepribadian Muslim yang kosmopolit, kepribadian yang mengembangkan semangat toleransi yang tinggi terhadap hal-hal yang berbeda dengan yang diyakini atau dimiliki oleh seseorang. Dalam kaitan ini, Abdurrahman Wahid menegaskan pentingnya umat Islam untuk membuka diri melalui pandangan yang lebih kosmopolitan dengan mengembangkan toleransi terhadap pengalaman-pengalaman yang lain serta kesiapan untuk memperoleh wawasan baru guna pengembangan diri.[28] Kepribadian yang kosmopolitan seperti ini menemukan signifikansinya tatkala dibuktikan melalui perspektif sejarah bahwa kelompok-kelompok masyarakat Muslim yang terjebak dengan praktik-praktik *truth claim* sangat kontra-produktif[29] karena mereka tidak mau membuka diri untuk berdialog dengan lingkungannya serta menganggap kelompok di luarnya sebagai kelompok yang sesat dan, oleh karena itu, harus dijauhi. Kelompok semacam ini biasanya "tidak ramah lingkungan" dan eksklusif.

Sebagai bukti dari watak terbuka Islam sebagai *polyinterpretable religion* seperti di atas, tercatat dalam sejarah beberapa aliran pemikiran *(schools of thought)* di dalam kajian fiqh, teologi, dan filsafat Islam. Watak dasar Islam yang menerima penafsiran-penafsiran tadi telah berfungsi sebagai basis dari fleksibilitas Islam serta menjadi petunjuk bagi pentingnya pluralisme dalam tradisi Islam. Oleh karena itu, Islam tidak

dapat dipahami dengan pendekatan monolitik.[30]

Pandangan yang monolitik terhadap Islam pernah terjadi di kalangan pengamat Barat hingga mereka sampai pada satu kesimpulan bahwa Islam secara inheren bertentangan dengan demokrasi (konsep modern).[31] Kecenderungan pemikiran semacam itu berasal dari persepsi monolitik tentang Islam dengan referensi eksklusif berupa praktik-praktik Islam radikal atau militan yang berkembang di Timur Tengah. Praktik-praktik itu lalu diatribusikan kepada Islam [sebagai ajaran], bukan kepada interpretasi yang dilakukan oleh individu-individu maupun gerakan-gerakan politik masyarakat Muslim. Selain itu, bias pemikiran sekular *(secular bias)* dari para pemikir non-Muslim juga memberikan kontribusi tersendiri terhadap kegagalan mereka dalam memahami Islam sebagai *polyinterpretable religion* secara benar.[32]

4. Makna Pembaruan Islam dan Karakteristiknya

Tuntutan untuk dilakukannya pembaruan *(renewal)* muncul dalam sejarah Islam dalam dua kategori: Pembaruan masa pra modern *(premodern Islamic renewal)* dan masa modern *(modern Islamic renewal)*.[33] Di antara dua periode pembaruan itu terdapat sedikit perbedaan *(nuance)*. Pada pembaruan pra modern, secara umum, peran *renewer* sebagai *person* lebih menonjol dibanding dengan keharusan adanya penyokong secara organisatoris terhadap gerakan itu; sedangkan pada pembaruan modern, peran *renewer* sebagai *person,* meski tetap menentukan keberadaan gerakan, melebur dalam wadah gerakan yang terorganisir secara rapi,[34] dan karena itu tidak jarang ia berkolaborasi dengan penguasa.

Pentingnya berkolaborasi dengan penguasa di atas, menurut Thoha Hamim, karena mereka menyadari bahwa gerakannya tidak bisa dengan cepat menuai keberhasilan jika tidak dengan kekuasaan. Kesadaran mereka seperti itu juga dilatar-belakangi oleh kenyataan bahwa mereka bukan aktivis lapangan (LSM), tetapi kaum elit yang tidak mempunyai basis massa yang kuat; sementara pada saat yang sama, ide-ide mereka terbilang ekstrem sehingga bisa menimbulkan resistensi di kalangan massa. Untuk mengatasi kenyataan itu, maka jalan yang paling memungkinkan untuk ditempuh adalah berkolaborasi dengan penguasa.[35]

Pembaruan yang dikenal dalam sejarah Islam dilatar-belakangi oleh dua faktor. *Pertama,* faktor internal; adanya stagnasi pemikiran di kalangan masyarakat Muslim, sementara pada saat yang sama semangat dasar Islam menghendaki terjadinya perubahan secara terus menerus. Faktor internal ini bergerak dalam bentuk yang sama pada kasus pembaruan dunia Islam, baik pada fase pra modern maupun modern (abad 19 dan 20).

Kedua, faktor eksternal. Pada kerangka faktor eksternal ini, terjadi pergeseran dari fase pra-modern ke fase modern walaupun pergeseran itu tidak dalam bentuk yang ekstrem. Pada fase pra-modern, terjadinya pembaruan didasari oleh faktor *religio-political movement* atau *socio-moral decline* di kalangan komunitas Muslim sehingga timbul respon yang beragam untuk mengatasinya. Salah satu respon itu berupa upaya untuk mendirikan negara Islam seperti Saudi Arabia, Sudan, dan Libya.[36] Gerakan di Saudi Arabia dilangsungkan oleh Muhammd b. `Abd Wahhab dan dikenal dengan gerakan Wahabi, gerakan yang oleh Azyumardi Azra disebut sebagai gerakan fundamentalisme Islam pertama yang selanjutnya menjadi *prototype* banyak gerakan fundamentalisme Islam di Semenanjung Arabia.[37] Di Sudan, gerakan pendirian negara Islam itu dikenal dengan Gerakan Mahdi dan di Libya dengan Sanusi.[38]

Pada fase modern, latar belakang munculnya tuntutan pembaruan itu dapat diklasifikasikan [walau tidak dalam bentuk yang ekstrem] ke dalam dua masa: modern abad 19 dan modern abad 20.[39] Pada fase modern abad 19, munculnya tuntutan dilakukannya pembaruan dimaksud adalah sebagai respon terhadap kolonialisme Barat (Eropa) atas dunia Islam[40] seperti yang terjadi di Maroko, Mesir, dan Indonesia. Respon tersebut berupa keasadaran akan kondisi umat Islam sendiri yang mengalami kemandegan kultural *(cultural stagnation)* dan keterbelakangan.[41] Sementara itu, pada fase modern abad 20 pembaruan terjadi sebagai evaluasi dari masyarakat Muslim terhadap kenyataan versi mereka bahwa Barat dengan peradabannya yang pada masa sebelumnya telah menghegemoni pikiran dan tindakan masyarakat Muslim ternyata gagal mengangkat kualitas kehidupan manusia, baik dalam artian spiritual maupun material. Anggapan

masyarakat Muslim ini muncul setelah terjadi interaksi yang cukup lama antara Barat dan masyarakat Muslim hingga memunculkan dua kelompok Muslim: kelompok yang menolak sama sekali ide-ide Barat,[42] dan kelompok yang tetap menerima bentuk-bentuk yang baik dari ide-ide Barat walau diiringi dengan beberapa catatan.[43]

Kendati terdapat perbedaan latar belakang historis, wacana pembaruan di dunia Islam tidak bisa dilepaskan dari wacana atau landasan teologis, terutama sebuah hadith seperti diuraikan di atas, karena landasan teologis itu tampak menjadi daya dorong *(driving force)* bagi masyarakat Muslim untuk bermaksud melakukan pembaruan demi pembaruan. Kenyataan ini selanjutnya menyebabkan para pemerhati masalah sejarah perkembangan masyarakat Islam dunia mengidentifikasi setiap gerakan yang muncul di dunia Islam sebagai gerakan pembaruan.

Agar tidak terjebak dengan peristilahan-peristilahan yang banyak dikenal dalam literatur sejarah Islam mengenai esensi dan ide dasar pembaruan, maka penulis melihat perlu adanya batasan-batasan. Menurut penulis, yang dinamakan gerakan pembaruan Islam itu harus mengacu kepada tiga karakteristik berikut:[44] *Pertama,* pembaruan harus bergerak pada upaya rekonstruksi moral-sosial masyarakat Muslim, bukan sekedar moral-individual. Menurut Fazlur Rahman, karakteristik pertama ini tampak jelas pada gerakan pembaruan yang terjadi di dunia Muslim abad 17, 18 dan 19. Gerakan-gerakan masa itu mencurahkan pusat perhatiannya pada rekonstruksi moral-sosial *(the socio-moral reconstruction)* masyarakat Muslim, bukan pada individu.[45]

Kedua, sesuai dengan namanya, gerakan, maka pembaruan-pembaruan yang diupayakan oleh para pemikir atau aktivis Muslim harus mempunyai komponen-komponen sebagai berikut: 1) penggerak (tokoh sentral), 2) basis massa, 3) institusi/organisasi sebagai rangka, dan 4) doktrin. Penentuan komponen-komponen sebuah gerakan seperti tadi sangat memungkinkan untuk diterapkan pula terhadap wacana pembaruan di dunia Muslim karena hadith nabi yang dijadikan sebagai landasan pembaruan seperti disebut di muka tidak menolak kemungkinan untuk itu. Kata *"man"* dalam hadith tersebut, menurut al-Mawdudi, bisa merujuk kepada bilangan tunggal

(singular) maupun jamak *(plural)*. Oleh karena itu, [pembaruan dan] pelaku pembaruan seperti yang digambarkan hadith di muka tidak menutup kemungkinan untuk dipahami sebagai sebuah organisasi massa *(an organisation of people)* di samping, tentu saja, individu *(a single person)* dan kelompok *(a group of persons)*.[46] Selain itu, gambaran hadith nabi tentang babakan satu abad (100 tahunan) tersebut juga bisa mendukung wacana ini sebab pembaruan tidak muncul secara instan; ia melalui sebuah proses yang, meminjam konsep paradigma Thomas S. Kuhn, diawali dengan keteraturan (normal), anomali, krisis, dan akhirnya pembaruan.[47] Di tengah proses itulah pembaruan memantapkan posisinya dalam sebuah aktivitas yang terorganisasi secara rapi. Oleh karena itu, sangat bisa dipahami mengapa gerakan wahhabi yang semula merupakan gerakan intelektual *(intellectual movement)*[48] akhirnya berkolaborasi dengan penguasa. Strategi ini muncul dari sebuah kesadaran bahwa gerakan yang mereka jalankan tidak akan efektif jika tidak diorganisir melalui struktur kekuasaan, yang dalam hal ini dengan pemimpin lokal, Muhammad b. Sa'ud.[49]

Ketiga, pembaruan bergerak dalam upaya kontekstualisasi ajaran Islam dengan persoalan ruang dan waktu yang ada. Hal ini sesuai dengan watak dasar Islam yang universal, terbuka, dan demokratis seperti dikemukakan di depan. Upaya kontekstualisasi ini tidak berarti menghapus *shari'at,* dan menggantinya dengan aturan yang lain, melainkan mencoba menerapkan ide moral yang dikembangkan oleh *shari'at* ke dalam konteks yang dihadapi oleh pemeluknya yang berbeda-beda latar belakang sosial, ekonomi, budaya, dan intelektual. Oleh karena itu, pembaruan tidak identik dengan bentuk-bentuk propaganda "kembali kepada al-Qur'an dan hadith" puritanisme.

Sebagai konsekuensi dari karakter ketiga di atas, maka muncul karakter yang *keempat,* bahwa di dalam gerakan pembaruan terdapat penyegaran pemikiran atau konsep-konsep yang ditegakkan atas prinsip independensi melalui perangkat yang disebut dengan *ijtihad,* proses interpretasi/analisis yang terus menerus dan independen terhadap teks.[50] Dalam kaitan ini, kasus kelompok Wahabi sekalipun menekankan pada pentingnya *ijtihad (fresh thinking)* secara terus

menerus dan menganggap *taqlid* sebagai sesuatu yang terlarang *(anathema)* karena dapat menyebabkan stagnasi kultural *(cultural stagnation),* ternyata solusi yang ditawarkan Ibn `Abd al-Wahhab beserta gerakan Wahabi-nya tadi justru menekankan pada keharusan untuk kembali kepada Islam generasi awal, tek-teks agama, dan penafsiran-penafsiran klasiknya.[51] Bahkan, menurut mereka, Islam yang sejati *(true Islam)* adalah Islam yang seperti diyakini dan dipraktikkan oleh generasi Nabi Muhammad SAW.[52]

Kenyataan di atas menjelaskan bahwa dari sisi karakter ketiga dan keempat, gerakan Wahabi patut dipertanyakan bila disebut sebagai gerakan pembaruan *(renewal)* karena gerakannya lebih mengarah pada purifikasi dari pada pembaruan. Oleh karena itu, tesis Achmad Jainuri yang menyatakan bahwa *tajdid* mengemban misi ganda, *purification* dan *modernism,*[53] menurut penulis, patut dipertanyakan ulang. Esensi *tajdid,* menurut penulis, tidak sebangun dengan purifikasi, memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan kontemporer dengan merujuk kepada referensi masa-masa awal Islam secara literal, karena pandangan purifikasi seperti ini sama artinya dengan menutup mata terhadap dua realitas yang berbeda ruang dan waktunya meski esensinya bisa jadi tidak. Jika dua realitas dengan watak dasar seperti yang disebutkan tadi didekati secara literal, kesimpulan yang akan dihasilkan bisa tidak menepati sasaran semestinya *(misleading)* akibat adanya penyamaan dua realitas yang berbeda tersebut.

Memang, masa klasik yang dikenal dengan masa salaf adalah masa yang penting dan berotoritas dalam kerangka pemikiran keislaman. Meski demikian, pemahaman komunitas Muslim terhadap konsep-konsep Islam semestinya tidak "bercermin" dan berhenti pada produk-produk pemikiran masa itu karena konteks ruang dan waktunya berbeda, dan sebaliknya, juga tidak semestinya ditinggalkan sama sekali dengan cara berijtihad dari titik nol. Kalau hal itu dilakukan, akan terjadi apa yang dikenal dengan proses pemiskinan intelektual *(intellectual impoverishment).* Semestinya, yang lebih patut diacu dari kaum salaf adalah prosesnya, dan tidak selalu produknya. Oleh karena itu, pembaruan Islam dimaknai sebagai penyegaran

pemahaman, *up-dating* pemahaman terhadap ajaran agama dan cara mewujudkan ajaran itu di tengah-tengah masyarakat.[54]

Pemaknaan semacam itu perlu ditegaskan karena Islam sebagai sebuah ajaran (moral) sudah sempurna *(perfect model)*;[55] hanya pemahaman umat Islam sendiri terhadap Islam secara teknis-operasional yang selalu mengalami perubahan. Karena itu, dilakukannya pembaruan itu adalah untuk membuat Islam lebih fungsional dalam kehidupan mereka.[56] Dalam konteks ini, konsep *reaktualiasi Islam*[57] Munawir Sjadzali dan Cak Nur serta *pribumisasi Islam*[58] Gus Dur menemukan penjelasannya secara tepat dan benar karena esensi dari ide pembaruan tercermin dalam kedua konsep tersebut.

C. ISLAM DAN WACANA OTENTISITAS

Islam ibarat bola salju *(snow ball)*. Semakin lama dan semakin jauh Islam "menggelinding", semakin banyak wajah yang akan muncul sebagai gambarnya. Keragaman itu timbul karena persoalan ruang dan waktu. Perbedaan ruang dan waktu itu akan melahirkan perbedaan tantangan yang akan dihadapi oleh masyarakat. Karena tantangannya berbeda, Islam sebagai sebuah agama, yang nota bene turunnya untuk memecahkan persoalan masyarakat, akan dipahami oleh masyarakat bersangkutan sesuai dengan *setting* yang mereka hadapi.

Maka, muncullah wajah yang beragam, baik secara sinkronis (antara masyarakat di tempat yang satu dengan masyarakat di tempat lain pada waktu yang bersamaan) maupun secara diakronis (antara generasi satu dengan generasi lain, sebelum atau sesudahnya); atau, bisa jadi antara *setting* wilayah geografis satu dengan wilayah lainnya. Islam yang ada di Indonesia bisa jadi berbeda dengan di Timur Tengah. Hal ini dikarenakan perbedaan pemahaman masyarakatnya akibat *setting* ruang yang tidak sama. Begitu pula Islam yang dipahami oleh generasi awal Islam, berbeda dengan yang dipahami generasi abad pertengahan maupun abad modern ini.

Perbedaan pemaknaan tersebut sudah barang tentu berimbas pada timbulnya perbedaan bentuk dalam praktik-praktik Islam. Dalam konteks ini, timbul persoalan mendasar: *Manakah Islam yang otentik itu?*

Apakah seperti yang saat ini ada di Timur Tengah (baca: Saudi Arabia), tempat turunnya Islam? Apakah ia seperti yang dipahami dan dipraktikkan oleh generasi awal Islam? Ataukah justru tidak ada batasan yang pasti? Persoalan-persoalan ini patut didiskusikan dengan membuka wacana seputar pencarian Islam otentik. Hal ini penting dilakukan karena dalam wacana pencarian Islam otentik sering terjadi absolutisasi pemaknaan dan klaim-klaim kebenaran *(truth claim)* di masing-masing golongan umat Islam.

Dalam proses pencarian Islam yang otentik itu, seorang muslim akan dihadapkan pada persoalan-persoalan mendasar. *Pertama,* persoalan batasan normativitas Islam, yakni apakah, secara normatif, otentisitas Islam itu muncul secara murni oleh Nabi Muhammad? Dengan kata lain, apakah Islam seperti yang diajarkan, diyakini, dan dipraktikkan Nabi Muhammad dan sahabatnya itu otentik sama sekali, tanpa adanya penyerapan dari ajaran sebelumnya? Sebab, jika jawabannya ya, persoalan tersebut akan berhadapan dengan kenyataan historis bahwa ajaran-ajaran Islam tidak muncul dari nol. Ia merupakan akumulasi dari ajaran-ajaran sebelumnya yang masih dianggap relevan. Islam sendiri mengakui ajaran yang dibawa oleh nabi-nabi sebelum Muhammad walaupun pengakuan itu disertai dengan kritisisme yang tinggi. Islam datang untuk menyempurnakan ajaran-ajaran itu. Ini artinya bahwa otentisitas Islam tidak bisa dibatasi sejak masa nabi Muhammad, tetapi sudah ada mulai sejak masa kenabian Adam.

Kedua, persoalan paradigmatik, yakni persoalan pola pengedepanan dalam proses pemahaman Islam antara ketentuan legal-formal (skriptural) dengan nilai keadilan masyarakat (substansial atau *maqashid al-shari'ah)*). Wacana otentisitas Islam tidak bisa dilepaskan dari tarik-menarik antara paradigma legal-formal al-Qur'an dengan paradigma semangat atau nilai keadilan masyarakat. Bila otentisitas Islam dilihat dari paradigma legal-formal al-Qur'an, ia segera akan berhadapan dengan realitas sosial bahwa tidak semua ketentuan legal-formal al-Qur'an itu mempunyai kompatibilitas dengan kondisi masyarakat. Dengan demikian, otentisitas akan berhadapan secara *vis a vis* dengan fungsionalitas. Dalam beberapa

hal, terdapat persoalan sosial yang tidak terakomodasi oleh teks-teks al-Qur'an, dan teks-teks al-Qur'an itu sendiri tidak bisa memecahkan seluruh persoalan kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, teks tidak mewakili semua realitas masyarakat, dan tidak semua realitas diwadahi oleh teks.

Oleh karena itu, paradigma kedua, nilai keadilan masyarakat, yang menjadi semangat prinsipil Islam patut diajukan untuk melihat otentisitas Islam. Paradigma ini menunjuk kepada perlunya posisi teks al-Qur'an senantiasa bergerak kepada keadilan masyarakat yang menjadi semangat awal Islam sehingga pemaknaan terhadap ketentuan legal-formal al-Qur'an di atas selalu dinamis, seiring dengan konteks dan tuntutan yang dihadapi oleh masyarakat. Memang, paradigma kedua ini tidak berarti steril dari persoalan lanjutan. Yakni, jika teks bergerak mengikuti nilai keadilan masyarakat, berarti teks tidak lagi berguna sebagai acuan formal di dalam pengambilan keputusan agama. Walaupun demikian, yang lebih fundamental dari keberadaan teks adalah semangatnya, bukan nilai literalnya, sehingga teks masih menjadi acuan dalam pengambilan keputusan agama, yakni sebagai acuan moral.

Dengan memiliki konsekuensi masing-masing, kedua paradigma di atas selalu mengiringi wacana pencarian Islam otentik. Contoh konkretnya adalah dalam persoalan ketentuan waris. Bila yang dikedepankan adalah paradigma pertama, ketentuan legal-formal al-Qur'an, pembagian harta warisan antara ahli waris laki-laki dan perempuan tidak akan pernah mengalami perubahan, yakni laki-laki mendapatkan harta warisan lebih besar dua kali dari perempuan. Hal ini karena al-Qur'an secara eksplisit memberikan ketentuan seperti itu.[59] Namun, bila yang dikedepankan adalah paradigma kedua, nilai keadilan masyarakat (substansial), ketentuan legal-formal itu harus bergerak sesuai dengan tuntutan dan gerak masyarakat, yakni laki-laki dan perempuan sama bagian warisannya, mengingat konteks sosial saat ini berbeda dari saat al-Qur'an diturunkan. Saat ini, perempuan juga mencari nafkah sebagaimana suami untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga mereka. Ketentuan persamaan jumlah warisan ini sesuai dengan tujuan utama dihadirkannya agama sebagai instrumen

untuk memecahkan persoalan masyarakat, baik dalam konteks horisontal maupun vertikal. Jika ketentuan legal-formal itu tetap bergeming pada posisinya semula, berarti posisi agama tidak lagi fungsional karena eksistensinya tidak bisa menyentuh persoalan-persoalan yang dihadapi pemeluknya.

Berdasarkan uraian di atas, penentuan otentisitas Islam akan ditakar oleh batasan normativitas dan paradigma yang digunakan oleh seorang muslim. Oleh karena itu, untuk mendekati persoalan tersebut, patut direnungkan bersama hal-hal berikut. *Pertama,* bahwa historisitas (realitas sosial pemeluk agama) merupakan refleksi dari normativitas; dan sebaliknya, normativitas dibangun dari pengalaman historisitas; atau, pengalaman historisitas akan menjadi bahan untuk reformulasi normativitas. Artinya, selalu ada proses dialogis antara semangat historisitas dengan normativitas. Proses itu selalu dinamis dan tidak akan berhenti pada satu titik selama gerak manusia itu ada. Hal demikian berarti bahwa dalam mencari Islam otentik itu tidak perlu adanya fanatisme terhadap ketentuan legal-formal al-Qur'an. Karena, ketentuan legal-formal itu harus terus didialogkan dengan realitas masyarakat.

Kedua, bahwa agama, yang merupakan refleksi dari kemauan Tuhan secara konseptual-ilahiah, bersifat mutlak, namun, ketika turun kepada manusia, telah menjadi relatif, tergantung pada latar belakang dan kemampuan manusia. Oleh karena itu, pemahaman atau penangkapan terhadap pesan-pesan agama akan berbeda dari satu orang ke yang lain. Perbedaan itu harus diakui keberadannya, dan tidak boleh terjadi pemaksaan pemahaman. Dalam kaitannya dengan penentuan otentisitas Islam, maka otentisitas itu ada pada tataran individual. Yakni, Islam otentik adalah Islam yang merupakan hasil pemahaman atau keyakinan seseorang terhadap wacana-wacana keislaman yang dia terima, dan hasil tersebut tidak boleh diintervensi oleh kekuatan sosial di luar dirinya. Hal ini karena, meminjam istilah Robert D. Lee, masing-masing orang mempunyai apa yang disebut dengan otonomi individual *(human autonomy)* dalam mendekati dan memahami Islam.[60] Masing-masing individu memiliki akses yang sama terhadap agamanya. Ini berarti bahwa Islam sangat mengedepankan

nilai-nilai pluralitas (keragaman) daripada nilai-nilai uniformitas (keseragaman). Dengan demikian, otentisitas Islam itu ada seperti yang dipahami oleh umatnya secara individual, bukan komunal, dengan tetap menjaga prinsip-prinsip dasar Islam. Oleh karena itu, ada prinsip hidup yang sederhana dalam beragama: "Lakukanlah apa yang anda yakini benar tentang Islam dan jangan hanya diperdebatkan." Karena, begitu persoalan Islam diperbincangkan sebagai wacana, maka Islam akan muncul dalam banyak wajah.

-----0000--------

Catatan Akhir:

---

[1] Yustion dkk., (Dewan Redaksi), *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok,* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), h. 172-3.

[2] Parsudi Suparlan, (ed.), *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah-Maslah Agama*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Balitbang Agama) 1982), h. 18.

[3] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* II, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 7-8.

[4] *Ibid.,* h. 8.

[5] Hakim & Mubarak*, Metodologi*, h. 38.

[6] Penyebutan semacam ini lebih mengacu kepada perkembangan masa modern daripada perkembangan secara menyeluruh sejarah Islam.

[7] Mengenai makna istilah-istilah tersebut lihat ed. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995).

[8] Lihat, misalnya, Achmad Jainuri, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam," *Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995), h. 38.

[9] Kata "modernisasi" dalam beberapa tempat dari pembahasan ini mengalami perubahan sesuai dengan konteks dan segala konsekuensinya: modernitas, modernisme, dan modernis.

[10] Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* Vol. IV (Kairo: Mat}ba'at Musthafa Mahmud, 1353/1950), h. 159.

[11] Abu al-`A'la al-Mawdudi mengidentifikasi *mujaddidun* yang beredar di kalangan Islam sampai abad kesembilan Hijriyah sebagai berikut: 1) `Umar b. Abd al-`Aziz, 2) Imam Abu Hanifah, 3) Imam Malik, 4) Imam Shafi'i, 5) Imam Ahmad b. Hanbal, 6) Imam Ghazali, 7) Ibn Taymiyah, dan 8) Shaykh Ahmad Shirhindi. Lihat Abu al`A'la al-Mawdudi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam,* terj. al-Ash'ari (Lahore: Islamic Publications Limited, 1981), 45-81. Sementara itu, merespon hadith tentang pembaruan di atas, Saiful Jazil juga berhasil mengidentifikasi *mujaddidun* itu secara berurutan abadnya

sebagaimana berikut: Umar b. `Abd al-`Aziz (abad ke-1), Imam Shafi'i (ke-2), Ibn Surayj (ke-3), Abu Hamid al-Asfarayini (ke-4), al-Ghazali (ke-5), Fakhr al-Din al-Razi (ke-6), Ibn Daqiq al-`Id (ke-7), Siraj al-Din al-Bulqayni (ke-8), Jalal al-Din al-Suyuti (ke-9), Shams al-Din al-Ramli (ke-10), `Abd al-Qadir al-`Aydrus (ke11), Ahmad al-Dayrabi (ke 12) dan `Abdullah al-Sharqawi (ke-13). Lihat Saiful Jazil, "Pemikiran Modern tentang Pembaharuan Hukum Islam," *Nizamia,* Vol.1, No. 2, (1998), h. 57.

[12] Al-Mawdudi, *A Short History,* hal. 33-34; Jainuri, "Landasan Teologis," h. 40.

[13] Jainuri, "Landasan Teologis," hal. 40. Sebagai contoh dari pernyataan Jainuri ini, `Umar b. `Abd al-`Aziz meninggal pada tahun 101 H (720 M), Imam Abu Hanifah 150 H (767 M), Ima>m Shafi'i 205 H (820 M), dan Imam Ahmad b. Hanbal 233 H (855 M). Lihat Montgomary Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hal. 71, 132; Thaha Jabir al-Alwani, *Ushul al-Fiqh al-Islami; Source Methodology in Islamic Jurisprudence,* (Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought, 1990), hal. 33, 45; K. Ali, *A Study of Islamic History,* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1980), 185; Cryl Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam,* (New York: HaperColiins Publishers, 1989), h. 19,170, 359.

[14] Jainuri, "Landasan Teologis," h. 40.

[15] Nurcholish Madjid, "Peranan Ummat dan Cendekiawan Muslim dalam Memasuki Era Industrialisasi," (Orasi Ilmiah di Unisba Bandung, 1989, hal. 15), seperti dikutip oleh Dedy Djamaluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia; Pemikiran dan Aksi Politik* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 191.

[16] Kemaslahatan universal Islam ini juga diakui oleh Frances Fukuyama: "Daya tarik Islam adalah secara potensial bersifat universal, melintasi semua manusia, laki-laki maupun perempuan, dan bukan diperuntukkan bagi anggota etnis atau kelompok nasional tertentu." Lihat Frances Fukuyama, *The End of History and the Last Man,* (New York: Avon Books, 1992), h. 45.

[17] Al-Qur'an menyatakan: *"Ya ayyuha al-nas inna khalaqnakum min dhakar wa untha wa ja`alnakum shu`uban wa qaba'ila lita`arafu; inna akramakum*

`inda Allah atqakum (Wahai orang-orang beriman sesungghnya Kami ciptakan kalian laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kalian berbangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal; sungguh yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa)." Lihat al-Qur'an, 49: 13.

[18] Al-Qur'an secara jelas menyatakan: *"Wa ma arsalnaka illa rah}matan li al-`alamin* (Tidaklah Kami mengutus kamu kecuali sebagai rahmat bagi semesta)." Lihat al-Qur'an, 21: 107.

[19] Wacana ini diperkuat lagi oleh *encouragement* al-Qur'an: *"Inna la nudli`u ajr al-mushlihin* (Sungguh Kami tidak menyia-nyiakan upaya para pembaru)." Lihat al-Qur'an, 7: 170. Berdasarkan ayat ini, John O. Voll mengidentifikasi ide pembaruan dengan konsep *ishlah*}. Lihat John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*," dalam ed. John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1983), h. 33.

[20] Ahmad, "Pembaharuan Pemikiran Agama Islam," *Menara Intan,* edisi I, tahun 1999, h. 17. Bahkan, menurut Hasan al-Turabi, *tajdid* itu diperlukan untuk perbaikan secara total pada semua aspek kehidupan. Lihat ed. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* vol. 3, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 433.

[21] Pernyataan Sajida S. Alvi tersebut diungkapkan saat wawancara dengan Mary Pat Fisher pada 15 Juni 1992. Lihat Mary Pat Fisher, *An Encyclopaedia of the World's Faith; Living Religions,* (London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1997), h. 369-370.

[22] M. Din Syamsuddin, "Mengapa Pembaruan Islam?," *Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. IV, Tahun 1993, h. 68.

[23] Maryam Jameelah, *Islam and Modernisme,* (Sant Nagar-Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1977), h. 53.

[24] Dalam wacana sosiologis, ajaran-ajaran Tuhan (agama) disebut dengan *teks*, yang notabene tidak berubah, sedangkan pemahaman manusia merupakan salah satu bentuk ekspresi atau apresiasi manusia terhadap *teks* dikaitkan dengan *konteks* yang notabene selalu berubah. (Ceramah Soetandyo Wignyosoebroto pada perkuliahan *Sosiologi Agama,* Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan

Ampel, 20 Maret 2000, 09.00 WIB).

[25] Nurcholish Madjid, "The Universality of Islam, the Peculiarity of Languages and Cultures, and the Prospect of Islam of Southeast Asia," (Makalah disampaikan pada kesempatan Pertemuan Bersama ke-4 Menteri-menteri Agama dan Wakaf OKI di Jakarta, 29 Oktober - 1 November 1997, 7).

[26] Bahtiar Effendy, "Islam and Democracy; In Search of a Viable Synthesis," (Kumpulan Makalah Seminar *Dialog Internasional: Islam dan Barat dalam Era Globalisasi*, Jakarta, 22-23 Maret 1995, hal. 53).

[27] Al-Qur'an, 15: 20.

[28] Malik & Ibrahim, *Zaman Baru Islam,* h. 221.

[29] Secara riil, Thoha Hamim menjelaskan dengan memberikan contoh bahwa gerakan puritanisme, gerakan yang akrab dengan praktik-praktik *truth claim*, seperti *Persis*, rawan mengalami stagnasi. Hal itu karena gerakan tersebut hanya berdasar pada puritanisme dan ukuran hitam putih. (Ceramah Thoha Hamim pada perkuliahan *Sejarah Perkembangan Modern dalam Islam,* Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 9 Maret 2000, jam 08.00 WIB).

[30] Effendy, "Islam and Democracy," h. 56.

[31] Fukuyama, *The End ,* h. 45.

[32] Lihat John L. Esposito," Secular Bias and Islamic Revivalism," *The Chronicle of Higher Education,* 26 Mei 1993, A.44, seperti dikutip oleh Effendy, "Islam and Democracy," h. 53.

[33] Lihat John L. Esposito, *Islam and Politics,* (Syracuse New York: Syracuse University Press, 1991), h. 32-59. Sementara itu, Harun Nasution juga mempunyai pendapat yang sama dengan Esposito bahwa abad 18 ke atas adalah masa modern dan sebelumnya masa pra modern. Secara rinci, Harun Nasution membuat periodisasi sejarah Islam sebagaimana berikut. *Pertama,* Periode klasik (650-1250 M). Periode ini dibagi ke dalam dua fase: fase ekspansi, dan puncak kemajuan (650-1000 M) serta fase integrasi (1000-1250 M). *Kedua,* Periode Pertengahan (1250-1800 M). Periode ini dibagi ke dalam dua fase: fase kemunduran (1250-1500 M) serta fase tiga kerajaan besar (1500-1800 M) yang dimulai dengan zaman kemajuan (1500-1700 M) dan diakhiri dengan zaman kemunduran (1700-1800 M). *Ketiga,* Periode Modern (1800 M-dan

seterusnya). Periode ini merupakan periode kebangkitan umat Islam. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 12-14.

[34] Dalam konteks ini, Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa agama pada masa Nabi Muhammad SAW, seperti halnya masa Yesus Kristus, lebih merupakan kesadaran-kesadaran nilai karena agama masa itu belum terwujud ke dalam lembaga-lembaga atau institusi-institusi sehingga kesadaran-kesadaran itu bisa digerakaan oleh *person-person.* Namun demikian, saat ini agama sudah terlembagakan. Oleh karena itu, peran-peran untuk menggerakkan kesadaran itu mesti juga dilakukan secara bersama-sama melalui lembaga-lembaga itu. (Lihat wawancara Komaruddin Hidayat dengan TVRI dalam acara *Talkshow* "Wacana," TVRI, 15 Juni 2000, jam 22.30-22.45 WIB).

[35] Pernyataan ini diungkapkan oleh Thoha Hamim dalam perkuliahan *Sejarah Perkembangan Modern dalam Islam,* Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2 Maret 2000, 08.00 WIB.

[36] Esposito, *Islam and Politics,* h. 32.

[37] Gerakan itu memunculkan Islam pada titik ekstrem: fundamentalisme Islam radikal. Lihat Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam; Survei Historis dan Doktrinal," *Ulumul Qur'an,* No.3, Vol, IV, (Tahun 1993), h. 19.

[38] Esposito, *Islam and Politics,* h. 32.

[39] Dalam konteks untuk melihat, mengidentfifikasi, dan memahami gerakan pembaruan di dunia Islam abad modern, John O. Voll menawarkan pendekatan tiga dimensi *(Three-Dimensional Approach). Pertama,* Gerakan kebangkitan Islam muncul dari dan sebagai respon terhadap kondisi lokal yang khas. *Kedua,* Gerakan-Gerakan kebangkitan Islam muncul dari hubungan yang berubah antara dunia Islam dengan dinamika sejarah modern. *Ketiga,* kebangkitan Islam erat kaitannya dengan perubahan dari pramodern ke modern. Lihat John O. Voll, *Islam; Continuity and Change in the Modern World,* (Colorado & England: Westview Press, Inc., 1982), h. 2-4.

[40] Lihat "Revival and Renewal," dalam ed. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* vol. 3, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 432.

[41] *Ibid.* Gerakan pembaruan di Maroko, misalnya, di antaranya pernah dilontarkan oleh seorang pemikir, Muhammad al-Saffar. Lihat Ibrahim M. Abu Rabi`, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World,* (New York: State University of New York, 1996), hal. 7. Adapun untuk konteks pembaruan di Mesir, Esposito mencatat beberapa nama penggeraknya di antaranya Khedive Ismail, Khedive Tawfiq, dan Urabi Pasha, Menteri Peperangan Mesir. Lihat Esposito, *Islam and Politics,* h. 45-46.

[42] Kelompok ini diidentifikasi oleh Leonard Blinder sebagai gerakan fundamentalisme Islam modern yang mempunyai tipologi skripturalistik. Lihat Leonard Blinder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies,* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), h. 170.

[43] Lihat John O. Voll, "Islamic Renewal and the Failure of the West," dalam eds. Richard T. Anton & Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence; Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism* (Syracuse New York: Syracuse University Press, 1987), h. 127-128.

[44] Perlu ditegaskan bahwa karakteristik-karakteristik tersebut bukan dalam kerangka *jami' (including)* dan *mani' (excluding),* melainkan bersifat kumulatif-progresif. Artinya, semakin banyak karakteristik yang melekat pada figur sebuah gerakan, maka semakin tinggi status gerakan itu untuk disebut sebagai gerakan pembaruan.

[45] Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam eds. PM. Holt, et.al., *The Cambridge History of Islam,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 637.

[46] Al-Mawdudi, *A Short History,* h. 34.

[47] Paradigma keilmuan menurut Thomas S. Kuhn berproses sebagaimana berikut: pra ilmu *(pre paradigm),* ilmu *(normal science/paradigm),* anomali, krisis paradigma, dan revolusi sains. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970), h. 1-175. Konsep paradigma Kuhn ini dielaborasi lebih lanjut oleh George Ritzer dalam bukunya, *Sociology; A Multiple Paradigm Science,* (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1980), h. 31-32.

[48] Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change,* terj. Clare Krojzl (Boulder-San Fransisco & Oxford: Westview Press, 1991),

h. 21.

[49] Esposito, *Islam and Politics,* h. 36.

[50] Lihat "Revival and Renewal," dalam Esposito, *the Oxford,* 432; John O. Voll, "Renewal and Reform," h. 37.

[51] Lihat "Revival and Renewal," dalam Esposito, *The Oxford,* 431; Rahman, "Revival and Reform," h. 638.

[52] Tibi, *Islam and the Cultural,* h. 20.

[53] Menurut Jainuri, *tajdid* mempunyai misi ganda. *Pertama,* mengembalikan semua bentuk kehidupan keagamaan pada contoh zaman awal Islam *(purification). Kedua,* mengimplementasikan ajaran Islam sesuai dengan tantangan perkembangan kehidupan, terutama dalam persoalan-persoalan sosial kemanusian *(modernism/renewal).* Lihat Jainuri, "Landasan Teologis," h. 41.

[54] Lihat, Malik & Ibrahim, *Zaman Baru,* h. 178.

[55] Mengenai *perfect model* ajaran Islam ini, sebagian komunitas Muslim meyakini bahwa nabi telah membentuk komunitas yang merupakan sebuah model masyarakat seperti yang dikehendaki oleh wahyu *(revelation).* Karena itu, mereka berupaya membentuk masyarakat persis seperti zaman Nabi; padahal *renewer* itu tidak harus meng-*create* kembali kondisi-kondisi abad I Islam, melainkan proses *renewal* itu diinspirasi oleh contoh pengalaman masa lalu. Lihat John. O. Voll, "Renewal and Reform," h. 34.

[56] Untuk memahami persoalan seputar wacana Islam sebagai sebuah ajaran (moral) dengan pemahaman umatnya sendiri terhadap Islam secara teknis-operasional patut dibaca tulisan Masdar F. Mas'udi, terutama bab "Bagaimana Memahami Islam?". Hal ini dikarenakan Masdar F. Mas'udi mampu menampilkan persoalan tersebut dalam kemasan dialogis sehingga mudah dicerna esensinya. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 25-40.

[57] Maksudnya, menafsirkan kembali teks-teks suci dengan melihat realitas sosial yang terjadi di lapangan. Lihat Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam ed. Iqbal Abdurrauf Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 1-11.

[58] Maksudnya, upaya melakukan pemahaman terhadap *nas}s}* dikaitkan

dengan masalah-masalah domestik. Lihat Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam ed. M. Dawam Rahardjo, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* (Jakarta: P3M, 1989), h. 86.

[59] Al-Qur'an, 17: 82.

[60] Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity; The Search for Islamic Authenticity* (Oxford: Westview Press, 1997), h. 16 dan 26.

BIBLIOGRAFI

Abaza, Mona. *Indonesian Students in Cairo.* Paris: EHESS, 1994.

Abdullah, M. Amin (ed.), *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

----------, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

----------, Abdullah, Amin. *Falsafat Kalam di Era Postmodernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

----------, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis," dalam *Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995).

----------, " Pengantar," dalam *Metodologi Studi Agama,* ed. Ahmad Norma Permata. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Abdullah, H. Mal An. "Tipe-tipe Penelitian Agama: Ke Arah Pembagian Kerja antara Unit dalam IAIN Raden Fatah," *Intizar,* No. 12. (Tahun 1999).

Abdullah, Taufik. *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990. Cet. II.

Abu Zahu, Muhamad, *al-Hadits wa al-Muhadditsun*, Mesir: Mathba'ah Misra, t.th.

Abu Rayyah, Mahmud, *Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957.

Afandi, Agus. "Melihat Sisi Kelompok Keagamaan di Perguruan Tinggi Umum," *Paramedia,* Vol. 1, No. 2, (Juli 2000).

Ahmad, "Pembaharuan Pemikiran Agama Islam," *Menara Intan,* edisi I, tahun 1999.

Al-'Aridli, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir.* (terj.) Ahmad Akrom. Jakarta: Rajawali Press, 1992.

Al-Alwani, Thaha Jabir. *Ushul al-Fiqh al-Islami; Source Methodology in Islamic Jurisprudence.* Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought, 1990.

Al-Aththar, Dawud. *Mujaz al-'Ulum al-Qur'an.* Penj. Afif Muhammad dan Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. *alTafsir wa al-Mufassirun,* juz I. t.tp.: t.p, 1976.

Al-Fayumi, Ahmad bin Ahmad bin Ali al-Muqri. *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Raf'iI*. Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.th.

Al-Ghazali. *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Ushul.* Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Ali, A. Mukti. "Metodologi Ilmu Agama Islam," dalam *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar,* ed. Taufik Abdullah & M. Rusli Karim, cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989.

---------, "Sambutan Menteri Agama RI pada Pembukaan Latihan Penelitian Agama tanggal 1 November 1976," seperti dikutip M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik,* cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

---------, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Bandung: Mizan, 1991.

---------, 1974. *Univeresalitas Pembangunan,* Bandung: IKIP Bandung, 1974.

Ali, Mohammad Daud. "Fenomena Sempalan Keagamaan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam", dalam *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi; Wacana tentang Pendidikan Agama Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Al-Jurjani. *al-Ta'rifat.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Al-Khatib, Muhamad 'Ajjaj, *Ushul al-Hadits 'Ulumuh wa Musthalahuh*, Beirut; Dar al-Fikr, 1975.

Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Ushul al-Hadits Ulumuh wa Mushthalahuh.*

Beirut: Dar al-Fikr, 1975.

Al-Maududi, Abu A'la. *Bagaimana Memahami al-Qur'an.* Surabaya: al-Ikhlas, 1981.

Al-Namr, Abdul Mu'in, *as-Sunnah wa at-Tasyri'*, Kairo: Dar al-Kitab al-Misra, t.th.

Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, Terj. Mudzakkir AS. Jakarta: Litera Antaranusa, 1992.

Al-Razi, Faruddin al-Razi. *al-Mashhul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.

Al-Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an.* Beirut: Alam al-Kitab, t.th.

----------, *'Ulum al-Qur'an.* Terj. Saiful Islam Jamaluddin. Surabaya: al-Ikhlas, 1983.

Al-Shalih, Subhi. *Mabahitrs fi 'Ulum al-Qur'an.* Beirut: Dar al-'Ilmi, 1988.

Al-Shan'ani *Subul al-Salam,* Vol. IV. Semarang: Toha Putera, t.th.

Al-Suyuthi. *Apa itu al-Qur'an*, terj. Ainur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: GIP, 1993.

----------, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* vol II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul.* Jeddah: al-Haramain, t.th.

Al-Umari, Nadiyah Safari. *al-Ijtihad fi al-Islam: Ushuluh, Ahkamuh, Afqahuh.* Beirut: Muassasah Risalah, 1981.

al-Zarqani, Muhammad 'Abd. Azim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. II. t.tp: t.th.

Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami.* Dar al-Kutub, 1978.

----------, *al-Tafsir al-Munir* I. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991.

----------, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, terjemah Agus Effendi dan Bahrudin Fanani, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.

Al-Zamakhsyari, Jarullah Muhamad bin Umar, *al-Kasysyaf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.

Amin, Bakri Shaykh. *al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an.* Beirut: Dar al-Shuruq, 1973.

--------, *Al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an.* Beirut: Dar al-Shuruq, 1973.

Amstrong, Karen, *A History of God*, *The 4000 Year Quest of Judaism, Chirtianity and Islam,* New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Ancok, Djamaluddin dan Fuad Anshori Suroso. *Psikologi Islami.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Aqqad, Abbas Mahmud. *Allah.* Terj: M. Adib Bisri dan A. Rasyad. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Arnel, Iskandar. "Pesantren Ala McGill," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin.

Aziz, Amir 'Abd. *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an.* 'Amman: Dar al-Furqan, 1983.

Azizy, A. Qodri "Penelitian Agama di Dunia Barat," *Walisongo,* Edisi 13, (Tahun 1999).

Azra, Azyumardi. "Studi-studi Agama di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri," dalam *Pendidikan Islam.* Jakarta: Logos, 1999.

---------, "The Making of Islamic Studies in Indonesia," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000.

---------, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam; Survei Historis dan Doktrinal," *Ulumul Qur'an,* No.3, Vol, IV, (Tahun 1993).

---------, "Kelompok "Sempalan" di Kalangan Mahasiswa PTU: Anatomi Sosio-Historis," dalam *Dinamika Pemikiran Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri.

---------, *Jaringan Intelektual Ulama Nusantara*. Badung: Mizan, 1994.

Badran, Badran Abu al-Ainain, *Bayan an-Nushush at-Tasyri'iyah*, Iskandariah: at-Thab'ah wa an-Nasyr wa Tauzi', 1982.

Bisri, Cik Hasan. "Pemetaan Unsur Penelitian: Upaya Pengembangan Ilmu Agam Islam," *Mimbar Studi,* No. 2, Tahun XXII, (Januari-April 1999).

Blinder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.

Buklet *Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama,* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2000).

Connolly, Peter. "Psychological Approaches," dalam Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion.* London & New York: Casell, 1999.

Damud, Abu. *Sunan Abi Dawud,* Vol. IV. Kairo: Mat}ba'at Musthafa Mahmud, 1353/1950.

Darmanto, et.al., "Spiritualisme Indonesia; Kritik dan Pengakuan di Awal Abad," *Balairung,* edisi 32/tahun XV, (2000).

Darraz, Abdullah. *al-Naba' al-`Adhim.* Mesir: Dar al-`Urubah, 1960.

Depag RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya.* Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, 1978.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren.* Jakarta: LP3ES, 1985.

Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, *Pedoman Pelaksanaan Penelitian Perguruan Tinggi Agama Islam.* Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, 1998.

Dister Ofm, Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama,* Yoyakarta: Kanisius, 1992.

Effendy, Bahtiar. "Islam and Democracy; In Search of a Viable Synthesis," (Kumpulan Makalah Seminar *Dialog Internasional: Islam dan Barat dalam Era Globalisasi*, Jakarta, 22-23 Maret 1995).

----------, "Islam and Democracy; In Search of a Viable Synthesis," (Kumpulan Makalah Seminar *Dialog Internasional: Islam dan Barat dalam Era Globalisasi*, Jakarta, 22-23 Maret 1995).

Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jilid I. Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988.

Faiz, Maksun. "Mewaspadai Gejala Radikalisme Agama," *Jawa Pos,* (22 Januari 2001).

Fisher, Mary Pat. *An Encyclopaedia of the World's Faith; Living Religions.* London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1997.

Fukuyama, Frances. *The End of History and the Last Man.* New York: Avon Books, 1992).

Gazalba, Sidi. *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi.* Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

-----------, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Agama,* Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Ghazali, Adeng Muchtar, *Agama dan Keberagamaan, dalam Konteks Perbandingan Agma,* Bandung: Pustaka Setia, 2004.

----------, *Ilmu Studi Agama,* Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java.* London: The Free Press of Glencoe, 1960.

Glasse, Cryl. *The Concise Encyclopedia of Islam.* New York: HaperColiins Publishers, 1989.

Hakim, Abdul Hamid. *al-Bayan.* Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983.

Hakim, Atang Abd. & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam.* Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. III, 2000.

Hamim, Thoha. "Problematika Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Hubungan Antagonistik Hindu-Muslim dan Implikasinya terhadap Rendahnya Mobilitas Minoritas Muslim di India". dalam *Akademika,* vol. 05, No. 1. (September 1999).

---------, Dalam perkuliahan *Sejarah Perkembangan Modern dalam Islam,* Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN

Sunan Ampel, 2 Maret 2000, 08.00 WIB.

Hasil Keputusan Konggres Ulama Indonesia pada tanggal 29 Desember 1954 sampai dengan 2 Januari 1955 di Yogyakarta.

Hefner, Robert W. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java." *The Journal of Asian Studies,* (August 1987).

Hidayat, Komaruddin dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

----------, "Agama Untuk Kemanusiaan," dalam *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik,* (ed.) Andito. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

----------, "Pluralitas Agama dalam Masyarakat Madani," dalam *Problema Komunikasi antar Umat Beragama,* ed. Mursyid Ali. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000.

----------, *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi,* Hendro Prasetyo (ed.), Jakarta: Dirjen Bimbaga Islam Depag, RI, 2000.

Hilmy, Masdar. "Problem Metodologis dalam Kajian Islam; Membangun Paradigma Penelitian Kegamaan yang Komprehensif," *Paramedia,* Vo. 1, No. 1, (April 2000).

Hourani, Albert. *A History of the Arab People.* New York: Warner Books, 1992.

Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Kairo: Dar al-Bab al-Halabi, 1969.

Ismail, Faisal "Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi Press, 1997.

J.J. Jansen. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* Leiden: E.J. Brill, 1980.

Jabali, Fu'ad. "Mengapa ke Barat?," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W. Asmin.

Jainuri, Achmad. "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam," *Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995).

Jameelah, Maryam. *Islam and Modernisme.* Sant Nagar-Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1977.

Jazil, Saiful. "Pemikiran Modern tentang Pembaharuan Hukum Islam," *Nizamia,* Vol.1, No. 2, (1998).

Jeffery, Arthur. *Islam: Muhammad and His Religion.* New York: Library of Liberal Arts, 1958.

----------, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an.* Baroda: oriental Institute, 1938.

----------, *The Qur'an as Scripture.* New York: Library of Liberal Arts 1952.

K. Ali. *A Study of Islamic History.* Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1980.

K. Nottingham, Elizabet. *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama.* Jakarta: CV. Rajawali, 1985. Cet. I.

Kahmad, Dadang. *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama.* Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000.

Kaptein, Nico. "The Transformation of the Academic Study of Religion: Examples from Netherlands and Indonesia," makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000.

Katjasungkana, Nursyahbani. "Kedudukan Wanita dalam Perspektif Islam," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,* ed. Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS, 1993.

Keputusan Menteri Agama No. 383 Tahun 1997; "Kata Pengantar," *Qualita Ahsana,* Vol 2, No. 2, (Oktober 2000).

Khalil, al-Sayyid Ahmad. *Dirasat fi al-Qur'an* Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.

Khalaf, A. Wahab, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, terjemah Nor Iskandar al-Barsani, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Kleden, Ignas. "Epsitemologi Kekerasan di Indonesia," *Kompas,* Edisi Khusus, (20 Desember 2000).

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970.

Kurram, Ahmad Khursid Murrad et. al., *The Islamic Fundation*, terjemah A. Nasir Budiman dan Mujibah Utami, Jakarta: Rajawali Press, 1981.

---------, *as-Sunnah Qabl at-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.L. Esposito, John. *Islam and Politics.* Syracuse New York: Syracuse University Press, 1991.

----------, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* vol. 3. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.

----------, "Islamic Studies," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* vol. 2. Oxford & New York: Oxford University Press, 1995.

………. *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World.* New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.

………." Secular Bias and Islamic Revivalism," *The Chronicle of Higher Education,* 26 Mei 1993.

L. Pals, Daniel. *Seven Theories of Religion.* New York & Oxford: Oxford University Press, 1996.

Lapidus, Ira M. *A history of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity; The Search for Islamic Authenticity.* Oxford: Westview Press, 1997.

M. Ridwan. "Penelitian Agama dengan Teori Fungsional," *Madaniya,* Nomor 3, volume III. Juli-Desember 1998.

Madjid, Nurcholis. *Kaki Langit Peradaban Islam.* Jakarta: Paramadina, 1997.

---------, *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1996.

---------,"Peranan Ummat dan Cendekiawan Muslim dalam Memasuki Era Industrialisasi," (Orasi Ilmiah di Unisba Bandung, 1989, hal. 15), seperti dikutip oleh Dedy Djamaluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia; Pemikiran dan Aksi Politi*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

---------, "The Universality of Islam, the Peculiarity of Languages and Cultures, and the Prospect of Islam of Southeast Asia," (Makalah disampaikan pada kesempatan Pertemuan Bersama ke-4 Menteri-menteri Agama dan Wakaf OKI di Jakarta, 29 Oktober - 1 November 1997).

---------, Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.

Ma'luf, Abu Luwes, *al-Munjid*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

Malik, al-Imam. *al-Muwatta.,* cet. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Martin, Richard. et. al., "Harun Nasution and Modern Mu'tazilism," dalam Richard Martin (ed.), *Defenders of Reason in Islam*. Oxford: Oneworld, 1997.

Mas'ud, Abdurrahman. "Kajian dan Penelitian Agama di Dunia Timur," *Walisongo,* Edisi 13, (Tahun 1999).

Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaa*. Bandung: Mizan, 1997.

Mastuhu & Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*. Bandung: Nuansa dan Pusjarlit, 1998.

Mu'in, M. Thohir Abdul. *Ilmu Kalam*. Jakarta: Wijaya, 1986.

Muchtarom, Zaini. et.al. *Sejarah pendidikan Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1986.

Mudzhar, Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

----------, "In the Making of Islamic Studies in Indonesia (In Search for a *Qiblah*)," makalah disampaikan dalam seminar

internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000.

Muhaimin. *Problematika Agama dalam Kehidupan Manusia.* Jakarta: Kalam Mulia, 1989.

Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *Dimensi-dimensi Studi Islam,* Surabaya: Karya Abditama, 1994.

Muider, Neil. *Kepribadian jawa.* Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1980.

Munawar-Racman, Budhy, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Srigunting, 2004.

---------, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Musa, Muhammad Yusuf. *al-Insan wa Hajah Insaniyah Ilahy.* Terj: A. Malik Madany dan Hakim. Jakarta: Rajawali, 1988.

Muzani, Saiful. "Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* ed. Saiful Muzani. Jakarta: LP3ES, 1993.

---------, Ed. Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution. Bandung: Mizan, 1995.

N. Bellah, Robert. "Preface," dalam *Beyond Belief.* New York: Harper & Row Puiblishers, 1970.

Nasir, M. Ridwan. *Penelitian Tafsir.* Makalah disampaikan pada Pelatihan Metodologi Penelitian Tingkat Dasar Tenaga Edukatif IAIN Sunan Ampel 1 September – 27 November 1998).

Nasr, Seyyed Hossein, *A Young Muslim's Guide to the Modern World,* terjemah Hasti Tarekat, Bandung: Mizan, 1994.

Nasution, Harun. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya II.* Jakarta: UI Press, 1979.

---------, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jilid I. Jakarta: UI Press, 1979.

---------, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

---------, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet V, 2000.

Ofm, Nico Syukur Dister. *Pengalaman dan Motivasi Beragama.* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion,* Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

Permata, Ahmad Norma et. al. (ed.), *Metodologi Studi Agama,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Rabi', Ibrahim M. Abu. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* New York: State University of New York, 1996.

Rahardjo, M. Dawam. "Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* ed. Saiful Muzani. Jakarta: LP3ES, 1993.

Rahman, Fazlur. "Revival and Reform in Islam," dalam eds. PM. Holt, et.al., *The Cambridge History of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

---------,*Islam dan Modernitas; tentang Transformasi Intelektual,* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.

---------, *Islam,* cet. II. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

---------, *Islam.* Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

---------, *Islam,* terjemah Senoaji Saleh, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Rais, Amien. *Cakrawala Islam.* Bandung: Mizan, 1991.

Razak, Nasaruddin. *Dinul Islam.* Bandung: al-Ma'arif, 1982.

Reid, Anthony. "Introduction," dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia.* Centre of Southeast Asian Studies: Monash University, 1993.

Riclefs, Merle C. "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam.* New York: Holmes and Meir, 1979.

Ritzer, George. *Sociology; A Multiple Paradigm Science.* Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1980.

Robertson, Roland. ed. *Agama: dalam Analisa dan Intrepretasi Sosiologis.* Terj: Achmad Fedyani Saifuddin dari judul aslinya: *Sociology of Religion*. Jakarta: Rajawali, 1988.

S. Noer, Rosita. "Kerusuhan Sosial: Masalah SARA, Hubungan, Struktur dan jarak Sosial," dalam *Konflik Sosial,* ed. Mursyid Ali.

Saimima, Iqbal Abdurrauf. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Schimmel, Annemarie. *Islam; An Introduction.* Albany: State University of New York, 1992.

Schoun, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions.* New York: Harper & Row, 1975.

---------, *Islam dan Filsafat Perennial*, terjemah Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1993.

Shiddieq, Machfudz. *Sekitar Ijtihad dan Taqlid.* Surabaya: PBNU, 1959.

Shiddiqi, Nourouzzaman. "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman," dalam *Metodologi Penelitian,* ed. Taufik Abdullah & M. Rusli Karim.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an,* cet. I. Bandung, Mizan, 1992.

Smith, Wilfred Cantwelt, 1964. *The Meaning and End of Religion,* New York: The New American Library of the World Literature.

Suparlan, Parsudi Suparlan, (ed.). *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah-Maslah Agama*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Balitbang Agama) 1982.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan,

1993.

Syadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* (ed.) Iqbal Abdulrauf Saimima. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Syamsuddin, M. Din. "Mengapa Pembaruan Islam?," *Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. IV, Tahun 1993.

Tebba, Sudirman. "Orientasi Mahasiswa dan Kajian Islam IAIN," dalam *Islam Orde Baru.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku," *Akademika,* Vol. 06, No. 2, (Maret 2000).

Thoyib, Ruswan. "Development of Muslim Educational System in the Classical Period (600-1000 A.D.): An Overview," dalam *The Dynamics of Islamic Civilization,* ed. Salahuddin Kafrawi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Forum Komunikasi Alumni Program pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia, 1998).

Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change,* terj. Clare Krojzl Boulder-San Fransisco & Oxford: Westview Press, 1991.

Tim Penyusun. *Teks Book Dirasah Islamiyah.* Surabaya: Aneka Bahagia, 1995.

Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis,* Jakarta: Perspektif, 2005.

Tomagola, Tamrin Amal. "Tragedi Maluku Utara, " dalam *Konflik Sosial; Demokrasi dan Rekonsiliasi menurut Perspektif Agama-agama,* ed. Mursyid Ali. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000.

Tulaeka, Hamzah ZN. *Diktat Dirasah Islamiyah* I. Biro Penerbitan Ilmiah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya,

1996.

Ushama, Thameem. *Methodologies of the Qur'anic Exegesis.* Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.

---------, "Islamic Renewal and the Failure of the West," dalam eds. Richard T. Anton & Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence; Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judais.* Syracuse New York: Syracuse University Press, 1987.

----------, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*," dalam ed. John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam.* New York & Oxford: Oxford University Press, 1983.

----------, *Islam; Continuity and Change in the Modern World.* Colorado & England: Westview Press, Inc., 1982.

W. Eister, Allan. "Introduction," dalam *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion,* ed. Allan W. Eister. New York: John Wiley & Sons, 1974.

Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam," dalam ed. M. Dawam Rahardjo. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan.* Jakarta: P3M, 1989.

----------, *Menggerakkan Tradisi.* Yogyakarta: LkiS, 2001.

Watt, Montgomary. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

Wawancara dengan Virginia Matheson Hooker, program convenor studi pascasarjana ANU, pada tanggal 5 Agustus 2002, jam 12.00-12.30 pm.

Wawancara Komaruddin Hidayat dengan TVRI dalam acara *Talkshow* "Wacana," TVRI, 15 Juni 2000, jam 22.30-22.45 WIB.

Wignyooebroto, Soetandyo. Perkuliahan *Sosiologi Agama,* Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 20 Maret 2000, 09.00 WIB).

Wirosardjono, Sucipto, *Agama dan Pluralitas Bangsa,* Jakarta: P3M, 1991.

WJS. Purwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1976.

Woodward, Mark R. Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

Y. Mukawi, Tanwir. "Fenomena Sempalan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam," dalam *Dinamika Pemikiran Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri.

Yustion dkk., (Dewan Redaksi) *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok* jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993.

Yusuf, M. Yunan. dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Budhy Munawar-Rahman (Ed.). Jakarta: Paramadina, 1995.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Zain, Sutan Muh. *Kamus Modern Bahsa Indonesia.* Tp., Tt.

Zaini, Syahminan dan Ananta Kusuma Seta. *Bukti-Bukti Kebenaran al-Qur'an sebagai Wahyu Allah*. Jakarta: Kalam Mulia, 1986.

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam Menurut Islam*, Sains dan al-Qur'an, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme dan Arabisme,* (terj.) Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS, 1997.

Zuhdi, Masyfuk. *Pengantar Ulumul Qur'an.* Surabaya: Bina Ilmu, 1982.

Zulkifli. "Metodologi Penelitian Agama Islam: Perspektif Ilmu-ilmu Sosial," *Intizar,* No. 12, (Tahun 1999.

TENTANG PENULIS

MUNIRON, lahir di Kediri, 06 Nopember 1966. Penulis saat ini menjabat sebagai Pembantu Ketua I STAIN Jember. Pendidikannya dimulai dari SD/MI (1979), MTsN (1982) dan PGAN (1985) di selesaikan di tempat kelahirannya, Kediri. Baru pada tahun 1991, penulis menyelesaikan studi S1-nya di Fak. Tarbiyah IAIN Malang. Selanjutnya pribadi yang cukup tekun menggeluti keilmuan ini, menyelesaikan S2-nya di IAIN Padang dengan mengambil studi Islamic Studies Konsentrasi, dan program doktoralnya diselesaikan di UIN Jakarta dengan studi yang sama.

Di tengah kesibukan menyelesaikan studi, penulis pernah aktif di Organisasi Kemahasiswaan (PMII), pernah menjadi Guru Agama di SMA Swasta Malang, untuk kemudian pada tahun 1991 menjadi tenaga dosen di lingkungan STAIN Jember. Hingga saat ini, penulis menjadi anggota senat dan dosen Pasca Sarjana STAIN Jember.

Banyak karya, baik di bidang penelitan, buku maupun artikel yang dimuat di Jurnal yang telah penulis lahirkan. Di bidang Penelitian untuk tahun terakhir misalnya; 1). Islam Pesantren dan Posisinya dalam Pluralisme Agama (2007), 2) Ikhwan as-Safa' dan Rasa'ilnya (Sebuah Pengenalan Awal) (2007), 3) Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum Model UIN Malang (2008). Sedangkan untuk artikel di Jurnal misalnya; 1) Hadis sebagai Sumber Hukum Islam (Interest, Jurnal Muamalah STAIN Jember, 2007), 2) Rekonstruksi Epistemologi Islam Menuju Pembentukan Insan Cendekia Berakhlak Mulia (Jurnal Intelektualitas PPs IAIT Kediri, 2008), 3) Studi Islam Bidang Kalam, Dimensi Metodologis-Epistemologis (al'Adalah, 2008), 4) Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum Model UIN Malang (Fenomena, Jurnal Penelitian STAIN Jember, 2009). Untuk buku, baik berupa diktat maupun karya yang telah diterbitkan, diantaranya adalah; 1) Pengantar Studi Islam (Diktat, 2009), 2). Teologi Islam (Diktat, 2008), 3) Ulumul Qur'an (Diktat, 2008), 4) Percikan Pemikiran Madzhab

Mangli/Buku (Kontributor, 2006), 5). Kalam Pariode Klasik: Dialektika Hisotoris, Metodologis dan Doktrin Teologis (Buku/2009).

SYAMSUN NI'AM lahir di Lamongan, Jawa Timur, 14 Pebruari 1973. Pendidikan formalnya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah (MI) Tarbiyatul Athfal di Belud Sarirejo, Mojosari, Mantup, Lamongan (1986). Kemudian melanjutkan studi di MTsN Mojokerto (1989), MAN Tambak Beras, Jombang (1992), IAIN Sunan Ampel di Tulungagung (1996), Program Pascasarjana (S-2) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999), dengan menulis Tesis: "al-Hubb al-Ilahi: Studi Perbandingan antara Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi". Yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Risalah Gusti dengan judul "Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi" (April 2001). Menyelesaikan studi S-3 di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006). Pernah mengikuti program *Short Course* dalam dialog antar-agama di Takhta Suci (Vatikan) Roma (2000). Kini sebagai dosen tetap dan Sekretaris Jurusan Tarbiyah pada STAIN Jember. Dia juga pernah nyantri di Pondok Pesantren Miftahul Ulum dan Nurul Hikmah, sooko, Mojokerto (1989), Bahrul Ulum Tambak Beras, Jombang (1992), Pesulukan Tharikat Agung (PETA) Tulungagung (1996).

Di antara karya tulisnya adalah: (1) Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi, diterbitkan Risalah Gusti, Surabaya (2001), (2) Muslim dan Kristiani: Musuh ataukah Saudara (Terjemahan), diterbitkan oleh Target Press Surabaya (2003), (3) Islam Agama Teroris?: Bantahan Pakar Muslim terhadap Propaganda Barat (Terjemahan), diterbitkan Arkola Press Surabaya (2005), (3) Penulis buku PAI-SMA, diterbitkan oleh Aneka Ilmu Semarang (2004); (4) Dinamika Baru Studi Islam (sebagai editor) (2006), dan banyak menulis di majalah-majalah kampus dan umum, juga di jurnal-jurnal penelitian, antara lain: Karakteristik Sufisme K.H. Hasyim Asy'ari: Kritik atas Tarekat, Konsep Kewalian, dan ¥aul; Aspek-aspek Ajaran Sufisme Abu al-Hasan asy-Syadzili; Institusionalisasi Pendidikan di Kalangan Sufi; Fariduddin al-Attar dan Konsep Cintanya dalan *The*

Conference of the Bird; Studi Ilmu Kalam di Indonesia (perspektif Sejarah); Pendidikan Islam Perspektif Lukman al-Hakim; Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat; dan sebagainya. Di antara karya tulisnya juga pernah mendapatkan *award* dari Departemen Agama RI., dan dinyatakan sebagai karya ilmiah terbaik I tingkat nasional (2006).

Pengalaman organisasinya sejak menempuh kuliah di S1 aktif di Senat Mahasiswa IAIN Sunan Ampel Tulungagung, PMII cabang Tulungagung. Di samping juga aktif di Remaja Masjid Agung Tulungagung; dan ketika studi di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dia aktif pada Komunitas Mahasiswa Pascasarjana Jawa Timur (Kosmopolit) di Jakarta. Sekarang, dia aktif di Lembaga Kajian Jumat Mangli (elKJM), sebagai Sekretaris Jurusan Tarbiyah STAIN Jember, direktur Center for Education, Religious and Social Development (CERSDEV) dan di berbagai aktivitas sosial lainnya.

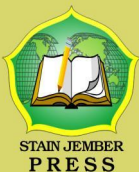
AHIDUL ASROR, penulis buku ini lahir di Gresik Jawa Timur pada 6 Juni 1974. Menamatkan pendidikan Madrasah Ibtidaiyah pada tahun 1987 dan Madrasah Tsanawiyah tahun 1990 di kota Gresik. Penulis melanjutkan pendidikan di MAN Tambakberas Jombang dan tamat pada tahun 1993. Gelar Sarjana diperoleh dari Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 1998. Gelar Magister Agama dan Doktor bidang Studi Islam diraih juga di institut yang sama tahun 2000 dan 2006.

Selama menjadi mahasiswa, penulis aktif di Lembaga Senat Mahasiswa, Ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan, aktif di lembaga ekstra PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), Ketua Pusat Kajian Islam dan Sosial (PKIS) Pascasarjana IAIN Sunan Ampel. Hingga sekarang aktif di beberapa kegiatan ilmiah antara lain pada Lingkar Belajar Agama dan Sosial (LiBAS) dan Center for Education, Religious and Social Development (CERSDEV). Kesehariannya, penulis bekerja sebagai tenaga pengajar di Jurusan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember.

Banyak karya ilmiah yang telah ditulis oleh penulis, baik berupa karya buku maupun artikel yang dimuat di Jurnal-jurnal Ilmiah. Diantaranya adalah; 1) Islam Kreatif: Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme, STAIN Jember Press, 2008, 2) Politik Kiai Membela NU: Partisipasi Kiai di Era Transisi Demokrasi, Madania Center, 2009. Untuk karya di bidang penelitian, telah banyak yang diteliti, salah satunya adalah; 1) Transisi Demokrasi dan Lahirnya Gerakan Islam Radikal: Ikhtiar Memahami Konteks Kelahiran Civil Islam pada Kelompok Islam Salafi di Kota Jember, Jawa Timur (Proposal), Depag RI, Dirjen Pendis, Diktis, 2008, 2). Perubahan Struktural Masa Transisi Demokrasi: Analisis Perubahan Peran Kiai NU Jember Ketika Berpartisipasi Politik dalam Pemilihan Gubernur Jawa Timur Tahun 2008, DIPA STAIN Jember, P3M

Peradaban Islam pernah mengalami kejayaan gemilang. Tepatnya pada abad pertengahan di masa Dinasti Abbasiyah, yaitu masa Khalifah al-Makmun. Pada periode ini terjadi akselarasi peradaban dan budaya yang sangat kondusif dengan munculnya gerakan penerjemahan dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan, khususnya peradaban dari Yunani. Dari sinilah sebenarnya awal kebangkitan kejayaan Islam di dunia. Namun kejayaan tersebut ternyata tinggal memori semata. Persoalannya adalah bagaimana Kejayaan Islam yang pernah kita miliki tersebut dapat kita rebut kembali?

Dalam perkembangan selanjutnya, Islam baik sebagai doktrin, ajaran maupun kajian telah menarik banyak pihak, baik dari Barat (baca: Orientalis) maupun Timur (baca: Islam) untuk melakukan kajian-kajian, sehingga menelorkan berbagai teori ilmu pengetahuan. Islam tidak hanya dapat didekati dengan pendekatan normatif (tekstual) semata, namun Islam juga dapat didekati melalui historical approach (kontectual approach).

Di antara kelebihan dari buku ini adalah ingin menunjukkan bahwa Islam dapat dikaji dengan berbagai pendekatan sebagaimana disebutkan di atas. Untuk itu, buku ini layak dan patut dibaca sebagai informasi tambahan dari buku-buku yang sudah ada sebelumnya. Buku ini, walaupun segmentasinya terbatas pada mahasiswa, namun jika dilhat dari penyajiannya, sangat layak dan patut untuk di baca khalayak umum demi memperkaya perbendaharaan ilmu pengetahuan.

STAIN JEMBER PRESS
Gedung Stain Press Lt. II
Jl. Jumat 94 Mangli-Jember 66136
Telp. (0331) 487550, Fax. (0331) 427005
E-mail: stainjbrpress@gmail.com